Exeg. Hahn
443 z^e - 1

Bayerische Staatsbibliothek
<36646193730016

DAS EVANGELIUM DES LUCAS

ERKLÄRT

VON

DR. G. L. HAHN,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER KÖNIGL. UNIVERSITÄT ZU BRESLAU.

ERSTER BAND.

BRESLAU.

VERLAG VON E. MORGENSTERN.

1892.

4207.

Dem Andenken

meines theuren Vaters

Dr. August Hahn,

weiland ordentlichen Professors der Theologie an den Universitäten Königsberg, Leipzig und Breslau, Ober-Consistorialraths und General-Superintendenten der Provinz Schlesien

zur Säkularfeier seines Geburtstages

am 27. März 1892.

BIBL[illegible] A
RE[illegible]

Vorwort.

Das Evangelium des Lucas ist in alter und neuer Zeit oft commentirt worden, in neuerer Zeit von einer Reihe der bedeutendsten Exegeten, von denen hier nur de Wette, Meyer, Godet, Hofmann, Keil, Weiss und Schanz erwähnt werden sollen. Dessenungeachtet erscheint mir eine neue eingehende Untersuchung dieses Evangeliums keineswegs als überflüssig. Ist mir doch, je länger ich mich mit demselben beschäftigt habe, immer klarer geworden, dass nicht nur eine grosse Menge einzelner Stellen und grösserer Abschnitte desselben einer gründlicheren Behandlung bedarf, und dass die Erklärung derselben in den vorhandenen Commentaren eine vielfach unrichtige ist, sondern auch dass die Schrift im Allgemeinen in den wichtigsten Punkten nicht richtig beurtheilt wird. Ich glaube daher, durch Veröffentlichung meines Werkes der theologischen Wissenschaft einen Dienst zu erweisen. Ob ich mich darin irre, überlasse ich dem Urtheile der Fachtheologen. Mögen sie meine vielfach von den herkömmlichen abweichenden Ansichten nicht bloss darum, weil sie von den traditionellen verschieden sind, sofort verwerfen, sondern unparteiisch und wohlwollend untersuchen!

Was die Beurtheilung des Evangeliums im Ganzen betrifft, so bin ich sowohl hinsichtlich des Verfassers als der Quellen, aus denen derselbe geschöpft hat, der charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Schrift, der Zeit ihrer Abfassung und ihrer Anlage durch meine Untersuchungen zu wesentlich anderen Ergebnissen gelangt, als es die herkömmlichen sind, und ich habe die Ueberzeugung, dass die meinigen im Laufe der Zeit sich ziemlich allgemeine Zustimmung erwerben werden. Die herrschende Annahme, dass der Verfasser des Evangeliums ein Heidenchrist gewesen sei, kann doch nur durch sehr schwache Gründe gestützt werden. Mit ihr hängt aber die Beantwortung aller übrigen Fragen über das Evangelium auf's Engste zusammen. War der Verfasser, wie man allgemein annimmt, ein Heidenchrist, der den Ereignissen, die er in seiner Schrift beschrieben hat, damals, als sie geschahen, durchaus fern gestanden hat, so ist ja die sich von selbst ergebende Consequenz, dass er seinen gesammten Stoff aus fremden Quellen geschöpft hat, und man wird dann, wenn man die Sprache der Schrift in Betracht zieht, nur an schriftliche judenchristliche Quellen denken können. Die gewöhnliche Annahme, dass das Evangelium ein blosses Sammelwerk sei, in dem der Verfasser die verschiedenartigsten schon vorhandenen Schriften zu einem Ganzen verarbeitet habe, hat also dann eine gewisse Berechtigung, sowie man dann auch zu der Annahme ein gewisses Recht haben wird, dass der Verfasser das Marcusevangelium seiner eigenen Schrift zu Grunde gelegt habe, und dass

die wichtigsten Abweichungen von diesem aus der den Verfasser leitenden Tendenz, namentlich den ihn angeblich leitenden paulinischen Interessen, zu erklären seien. Eine weitere natürliche Folge jener Annahme ist die: dass der Verfasser seine im Proömium ausgesprochene Absicht, streng chronologisch zu berichten, in Wirklichkeit nicht habe durchführen können, einfach aus dem Grunde, weil ihm als Auswärtigem die Ordnung der Begebenheiten nicht hinreichend bekannt gewesen sei. Die in dem ganzen Evangelium angeblich vorhandene Ordnungslosigkeit findet man dann natürlich vorzugsweise in dem Abschnitte 9, 51—18, 14, dem man überhaupt rathlos gegenübersteht, und über den man sich die mannigfachsten wunderlichsten Ansichten gebildet hat. Ganz anders muss das Evangelium erscheinen, wenn man zu der Erkenntniss gelangt ist, an deren Richtigkeit ich nicht im Geringsten zweifle, dass der Verfasser des Evangeliums ebenso wie die Verfasser sämmtlicher übrigen Schriften des N. T. ein Judenchrist war, und zwar ein solcher, der einem Theile der Ereignisse, die er beschreibt, damals als sie geschahen, ziemlich nahe gestanden hat. Sollte diese von mir vertretene Annahme richtig sein, so ergiebt sich von selbst, dass die Anerkennung derselben nicht nur auf die Art der Beurtheilung unseres Evangeliums den grössten Einfluss haben, sondern dass sie auch für die Beantwortung der synoptischen Frage überhaupt von grosser Bedeutung werden muss. Ergiebt sich doch dann, dass die bisherige Evangelienkritik sich auf einem unrichtigen Wege befunden hat, und dass das Verhältniss, in dem die einzelnen Evangelien zu einander stehen, ganz andere Ursachen habe, als man heut gewöhnlich annimmt; und man darf dann hoffen, dass künftig neue Bahnen betreten werden, um das bisher noch ungelöste Problem endlich seiner Lösung entgegenzuführen. Es würde mich freuen, wenn meine Schrift einigermaassen dazu diente, ein solches Resultat herbeizuführen, zunächst aber: eine richtigere Beurtheilung des Evangeliums Lucä selbst zu bewirken und manche Meinungen über dasselbe zu beseitigen, die von einem Theologen auf den anderen übergegangen und so allmählich Gemeingut fast sämmtlicher geworden sind, ohne doch meiner Ueberzeugung nach eine wissenschaftliche Berechtigung zu haben.

Die Beschäftigung mit dem so schönen Evangelium hat mir viel Freude gemacht. Möge die von mir gegebene Erklärung desselben, bei der ich es vorzugsweise darauf abgesehen habe, den Zusammenhang und den Fortschritt in der Entwickelung nachzuweisen, einigermaassen ein tieferes Verständniss desselben fördern! Meine Absicht war ursprünglich, den ganzen ersten Band desselben, welcher bis C. 9. V. 50 reichen wird, sogleich vollständig erscheinen zu lassen. Doch hat der mehrere Monate hindurch fortdauernde Setzerstrike den Druck des Werkes lange Zeit aufgehalten und mich schliesslich veranlasst, zunächst nur die erste Lieferung zu veröffentlichen, auf welche die beiden anderen unmittelbar folgen werden. Der zweite Band ist im Wesentlichen vollendet, bedarf aber noch in einzelnen Partien einer Umarbeitung und wird daher erst etwa nach Ablauf eines Jahres zum Druck übergeben werden können.

Breslau, den 11. März 1892.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Vorwort . V—VI
Einleitung . 1— 68
1. Der Verfasser . 1— 18
2. Die Quellen . 19— 26
3. Der Stoff des Evangeliums 26— 33
4. Charakteristische Eigenthümlichkeiten des Evangeliums . . . 33— 52
a. Die Diction . 33— 35
b. Der angeblich paulinische Charakter 35— 40
c. Das Evangelium ist eine Biographie Jesu 40— 41
d. Streng chronologischer Charakter 41— 52
5. Leser und Zweck des Evangeliums 52— 57
6. Zeit der Abfassung 57— 59
7. Inhalt und Plan des Evangeliums 59— 68
Die Erklärung von C. 1. V. 1 — C. 9. V. 50 69—635

Das Vorwort 1, 1—4 69— 81

Erster Abschnitt.

Die Geschichte Jesu bis zu den Anfängen der messianischen Zeit.

1, 5—2, 52 81—239

1. Die die Geburt Jesu vorbereitenden Ereignisse. 1, 5—80 . . 82—170
a. Die Vorherverkündigung der Geburt des Vorläufers. 1, 5—25 82—108
b. Die Vorherverkündigung der Geburt des Messias. 1, 26—38 108—124
c. Der Besuch der Maria bei Elisabet. 1, 39—56 124—142
d. Geburt, Beschneidung und darauf folgende Entwickelung des Johannes. 1, 57—80 142—170
2. Die Geburt Jesu. 2, 1—20 170—200
3. Verherrlichung Jesu in der auf die Geburt unmittelbar folgenden Zeit. 2, 21—38 200—223
4. Weitere Entwickelung Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten. 2, 39—52 . 223—239

Zweiter Abschnitt.

Die Anfänge der messianischen Zeit.

C. 3. V. 1 — C. 4. V. 13 239—304

1. Vorbereitung Israels auf die Erscheinung des Messias durch Johannes. 3, 1—20 . 239—266
3. Weihe Jesu zum messianischen Amte. 3, 21—38 266—282
3. Die Versuchung Jesu. 4, 1—13 282—304

Dritter Abschnitt.

Die Anfänge der galiläischen Wirksamkeit Jesu.

C. 4. V. 14 — C. 5. V. 16 304—352

1. Auftreten Jesu in Galiläa und Nazareth. 4, 14—30 304—321
2. Aufenthalt in Kapernaum. 4, 31—43 321—334
3. Der wunderbare Fischfang. 4, 44—5, 11 334—345
4. Heilung eines Aussätzigen und deren Folgen. 5, 12—16 . . . 345—352

Vierter Abschnitt.

Die Entstehung der Opposition in Galiläa.

Seite

C. 5. V. 17 — C. 6. V. 11 352—399

1. Heilung eines Gichtbrüchigen. 5, 17—26 353—366
2. Das Zöllnergastmahl. 5, 27—39 366—387
3. Aehrenpflücken der Jünger am Sabbat. 6, 1—5 388—394
4. Heilung am Sabbat. 6, 6—11 394—399

Fünfter Abschnitt.

Verhalten Jesu gegenüber dem sich kund thuenden Unglauben.

C. 6. V. 12 — C. 7. V. 50 400—510

1. Bericht von der Apostelwahl und einer an diese sich anschliessenden bedeutungsvollen Rede Jesu an die Jünger und an das Volk. 6, 12—49 . 400—455
 a. Die Apostelwahl. 6, 12—19 400—414
 b. Rede Jesu an die Jünger und an das Volk. 6, 20—49 . 414—455
2. Glaubensstärke eines heidnischen Hauptmannes. 7, 1—10 . . 455—465
3. Erweckung des Jünglings zu Nain. 7, 11—17 465—472
4. Die durch die Gesandtschaft des Täufers veranlasste Rede Jesu an das Volk. 7, 18—35 472—496
5. Das Mahl bei dem Pharisäer Simon. 7, 36—50 496—510

Sechster Abschnitt.

Schilderung der den Jüngern seitens Jesu zugewendeten Sorge.

C. 8. V. 1 — C. 9. V. 6 510—584

1. Das Gleichniss vom Säemann. 8, 1—18 511—529
2. Besuch der Mutter und Brüder Jesu. 8, 19—21 529—531
3. Die Stillung des Sturmes. 8, 22—25 531—536
4. Dämonen-Austreibung im Gebiete der Gadarener. 8, 26—39 . 536—555
5. Heilung des blutflüssigen Weibes und Auferweckung der Tochter des Jairus. 8, 40—56 555—574
6. Aussendung der zwölf Apostel. 9, 1—6 574—584

Siebenter Abschnitt.

Schlusszeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu.

C. 9. V. 7—50 584—635

1. Der Wunsch des Herodes, Jesum kennen zu lernen. 9, 7—9 . 584—588
2. Rückzug Jesu in die Wüste und Speisung der fünf Tausend Mann. 9, 10—17 . 588—597
3. Erste Leidensankündigung und eine an sie sich anschliessende Rede Jesu an seine Anhänger. 9, 18—27 598—611
4. Jesu Verklärung. 9, 28—36 612—622
5. Heilung des Mondsüchtigen und zweite Leidensankündigung. 9, 37—45 . 622—629
6. Der Rangstreit der Jünger. 9, 46—50 629—635

Einleitung.

1. Der Verfasser.

Das Evangelium, welches unter dem Namen des Lucas uns überliefert worden ist, nennt selbst seinen Verfasser nicht mit Namen. Doch lässt uns sowohl sein und der von demselben Verfasser geschriebenen Apostelgeschichte Sprachcharakter und Inhalt als auch Andeutungen des Vorworts des Evangeliums über denselben nicht völlig im Unklaren. Inwiefern dies der Fall sei, soll im Folgenden näher untersucht werden.

1. Zunächst zeigen beide Schriften, wie uns scheint, in unverkennbarer Weise: dass der Verfasser ein Mann jüdischer Nationalität gewesen ist. Darauf führt:

a. Die Sprache beider Schriften. Diese hat einen so auffallend hebraisirenden Charakter, dass es, wenn man nicht von vorgefassten Ansichten ausgeht, undenkbar erscheinen muss, dass ein Heidenchrist in solcher Sprache habe schreiben können. Das hebräische Gepräge der Diction zeigt sich nämlich nicht etwa bloss in einzelnen Partien beider Schriften, so dass man annehmen könnte, der Verfasser sei in diesen von den etwa von ihm benutzten schriftlichen Quellen abhängig, sondern in allen Theilen in fast gleichmässiger Weise, auch in solchen, bei denen die Benutzung einer schriftlichen Quelle gar nicht denkbar ist, und zwar in einer so auffallenden Weise, dass das Lucas-Evangelium sogar als das am meisten hebraisirende unter unsern kanonischen Evangelien bezeichnet werden muss. Dieses hebräische Gepräge der Diction zeigt sich näher *α*) in dem allgemeinen Charakter der Sprache. So in der Art des Satzbaues, indem der Verfasser sehr oft die einzelnen Satztheile durch *καὶ* mit einander verknüpft, während der Nationalgrieche dieselben durch Relativa oder Conjunctionen in ein Subordinationsverhältniss zu einander zu stellen liebt. Vgl. z. B. 19, 2. 3, 20. 6, 6. 8, 25. 41. 42. 11, 44. 20, 28. 23, 44. 45. 24, 28. Dahin gehört ferner die so oft hervortretende Umständlichkeit in der

Berichterstattung, wie 7, 19. 29; der häufige Gebrauch von *καὶ* als Einführung des Nachsatzes, z. B. 2, 15. 21. 6, 18. 7, 12. 8, 28. Apost. 1, 10. 10, 17. — Das so oft bei Uebergängen sich findende *καὶ ἐγένετο* (vgl. 1, 23. 41. 59. 2, 15. 46. 5, 12. 17. 7, 11. 8, 1. 9, 18. 29. 33. 11, 1. 14, 1. 17, 11. 14. 19, 15. 29. 20, 1. 24, 4. 15. 30. 51) und *ἐγένετο δέ* (vgl. 1, 8. 2, 1. 6. 3, 21. 5, 1. 6, 1. 6. 12. 8, 22. 40. 9, 28. 37. 51. 57. 10, 38. 11, 14. 27. 16, 22. 18, 35) beides als Nachbildung von וַיְהִי. — Der Gebrauch von *ἐγένετο ἐν* bei Einführung einer Zeitbestimmung, worauf dann entweder *καί* mit Verb. finit. (5, 17. 8, 22. 9, 51. 10, 38. 14, 1. 17, 11. 19, 15. 24, 4. 15) oder das blosse Verb. finit. (1, 8. 59. 2, 1. 6. 6, 12. 7, 11. 8, 40. 9, 18. 33. 37. 11, 1. 27. 17, 14. 18, 35. 20, 1. 24, 30. 51) oder auch der Infinitiv folgt (3, 2. 6, 1. 16, 22. Apost. 4, 5. 9, 3). — Der Gebrauch von *ἐγένετο ὡς* im Vordersatze z. B. 1, 23. 41. 44. 2, 15. 7, 12. — Eben dahin gehört die dem Verf. mit allen übrigen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Eigenthümlichkeit, die Worte Anderer fast immer direct anzuführen, während der Nationalgrieche gerade das indirecte Einführen des Sprechenden liebt. — *β*) Nicht minder zeigt sich das hebräische Colorit der Diction unseres Verf. in einer grossen Menge einzelner Erscheinungen, die nur aus dem Hebräischen oder Aramäischen genügend erklärt werden können. Statt aller machen wir auf Folgende aufmerksam: auf den Ausdruck *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν* 1, 7. 18, der offenbar Nachbildung des hebr. בָּאִים בַּיָּמִים (1. Mos. 18, 11: 24, 1. Jos. 13, 1. 23, 1. 1 Kön. 1, 1) ist — *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην* 1, 13, vgl. 31. 2, 21. 1 Mos. 17, 19. 1 Sam. 1, 20 — *προσθεὶς εἶπεν* 19, 11. Nachbildung von וַיֹּאמֶר וַיֹּסֶף (LXX Hiob 29, 1: *προσθεὶς εἶπεν*, 1 Mos. 38, 5: *προσθεῖσα ἔτεκεν*. 25, 1: *προσθέμενος ἔλαβε γυναῖκα)* — Aehnlich ist der Ausdrnck *προσέθετο ἕτερον πέμψαι* 20, 11, 12, Apost. 12, 3 (vgl. 1 Mos. 4, 2. 8, 10. 18, 29. 2 Mos. 10, 28. 14, 13). — *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξε τοῦ πορεύεσθαι* 9, 51: Nachbildung von וַיָּשֶׂם אֶת־פָּנָיו לָבוֹא Jer. 21, 10. 42, 15. 44, 11, Ezech. 6, 2, Dan. 11, 17 — Das häufig vorkommende *ἐνώπιον* c. Gen. entsprechend dem hebr. בְּעֵינֵי und לִפְנֵי, das bei Profanschriftstellern sich nirgends findet, ebenso *ἔναντι τοῦ θεοῦ* 1, 8 — *πρὸ προσώπου τινός* 1, 76. 9, 52. 10, 1, Apost. 5, 41. 7, 45. 13, 24, entspr. dem hebr. לִפְנֵי — *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ* 9, 53 vgl. 2 Mos. 33, 15: פָּנַי יֵלֵכוּ und 2 Sam. 17, 11: פָּנֶיךָ הֹלְכִים. — Die Bezeichnung Gottes durch *ὁ ὕψιστος* entspr. dem hebr. עֶלְיוֹן 1, 32. 35. 76. 6, 35. 8, 28 — *στρατιὰ οὐράνιος* 2, 13, Apost. 7, 42 = צְבָא הַשָּׁמַיִם 1 Mos. 32, 2.

1 Kön. 22, 19. 2 Chron. 18, 18. Ps. 103, 21. 148, 2. — Der Gebrauch von *ῥῆμα* in der Bedeutung Sache, Ding, Begebenheit 1, 37. 65. 2, 15. 19. 51. Apost. 5, 32. 10, 37. 13, 42, ebenso von *λόγοι* in gleichem Sinne 1, 4 entspr. dem hebr. דָּבָר, z. B. 1 Mos. 15, 1. 20, 8. 22, 1. 39, 7. — Der Ausdruck *σίκερα* 1, 15 entspr. dem hebr. שֵׁכָר. — *εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν* Apost. 28, 15 entspr. dem hebr. לִקְרַאת. — *καὶ αὕτη* statt *ἡ* 7, 12, vgl. 6, 6. 16, 1 — *μεγαλεῖα* 1, 49, Apost. 2, 11 entspr. dem hebr. גְּדֹלוֹת. — *ἀδυνατεῖν* im Sinne von *ἀδύνατον εἶναι* 1, 37, wie 1 Mos. 18, 14. 5 Mos. 17, 8. Hiob 42, 2. Sach. 8, 6. — Der Ausdruck *ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου* oder *τῶν σαββάτων* 13, 16. 14, 5. 4, 16, Apost. 13, 14. 16, 13. Nachbildung von יוֹם הַשַּׁבָּת (vgl. 2 Mos. 20, 8) — *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* 3, 3, vgl. Matth. 3, 5, entspr. dem hebr. כִּכַּר הַיַּרְדֵּן 1 Mos. 13, 10 f., 1 Kön. 7, 46. 2 Chron. 4, 17. — *ἀπὸ τοῦ νῦν* 1, 48. 5, 10. 15, 52. 22, 69 = מֵעַתָּה Jes. 9, 6. — Das häufige *ἰδού* oder *καὶ ἰδού* z. B. 1, 20. 31. 36. 38. 44. 48. 2, 9. 10. 25. 34. 48. 5, 12. 18 u. ö. = הִנֵּה — *θέσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ* (vgl. auch *θέσθε εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν* 9, 44) 1, 66. 21, 14 = שׂוּם עַל לֵב 1 Sam. 21, 12. — *συντηρεῖν* oder *διατηρεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ* 2, 19. 51 — *συμβάλλειν ἐν τῇ καρδίᾳ* 2, 51 — *διαλογίζεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ* 3, 15. 5, 22 — *διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις* 24, 38, vgl. 2, 35. 9, 47, Apost. 7, 23 — *ποιεῖν ἔλεος μετά τινος* 1, 72. 10, 37, Apost. 14, 27. 15, 4, entspr. dem hebr. עָשָׂה חֶסֶד עִם 1 Mos. 21, 23. 24, 12. 32, 10, Jos. 2, 12, Richt. 1, 24, Ps. 119, 65. — *ἐμεγάλυνε κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ᾽ αὐτῆς* 1, 58, vgl. 1 Mos. 19, 19. — *δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ* 17, 18, Apost. 12, 23 = שׂוּם כָּבוֹד לַיהוָה Jer. 13, 16 — *ποιεῖν τὴν δίκησίν τινος* 18, 7 f., Apost. 7, 24 = עָשָׂה נְקָמוֹת Richt. 11, 36, Ps. 149, 7, Ez. 25, 17. — *πρόσωπον λαμβάνειν* 20, 21, Nachbildung von נָשָׂא פָּנִים, und davon abgeleitet *προσωπολήπτης* Apost. 10, 34. — Die Ausdrucksweisen *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα* 22, 15, *ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα αὐτοῖς* Apost. 4, 15, *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν ὑμῖν* ebend. 5, 28, *ἀναθέματι ἀναθεματίσαμεν ἑαυτούς* 23, 14. Nachbildung des hebr. Infin. absolut. vgl. 1 Mos. 2, 17. 31, 30. 43, 3. 2 Mos. 21, 20. 5 Mos. 7, 26, Jos. 24, 10. 1 Sam. 12, 25. 14, 39, Jes. 6, 9 u. a. — *βάπτισμα βαπτίζειν* und *βαπτίζεσθαι* 7, 29, Apost. 19, 4, vgl. Mrc. 10, 38 uud *φόβον φοβεῖσθαι* 2, 9 entspr. der bekannten hebr. Ausdrucksweise, nach welcher nicht selten das Nomen statt mit einem Hilfszeitwort mit dem demselben Stamme entsprossenen Verbum verbunden wird (vgl. das hebr. חָגַג חַג, חוּד חִידָה). Das häufig vorkommende *ἀποκριθεὶς εἶπεν* z. B. 1, 19. 35. 60. 3, 11.

16. 4, 4. 8. 12. 5, 5. 22. 31. 6, 3. 7, 22. 43. 8, 21. 50. 9, 19. 20. 41. 49 entspr. dem hebr. וַיַּעַן וַיֹּאמַר z. B. 5 Mos. 21, 7. 26, 5. 27, 14, Hiob 3, 2. — Das zu den verbis loquendi hinzugefügte *λέγων* entspr. dem hebr. לֵאמֹר z. B. 1, 63. 67. 3, 4. 10. 22. 4, 34. 35. 36. 5, 12. 9, 38. 17, 13. 20, 2, Apost. 14, 11 — *στόματι μαχαίρας* 21, 24 entspr. dem hebr. לְפִי־חָרֶב. — Die Ausdrücke *οἱ λόγοι τῆς χάριτος* 4, 22, *οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας* 13, 27, *ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* 16, 8, *ὁ μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας* 16, 9, *ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας* 18, 6. — Die Ausdrücke *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* 16, 8. 20, 34, *οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός* 16, 8, *υἱὸς εἰρήνης* 10, 6, *οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν* Apost. 3, 25, *υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως* Luc. 20, 36 vgl. 1 Mos. 15, 2. 2 Kön. 14, 14, Sach. 4, 14, Spr. 31, 5, Hiob 5, 7. 21, 20. — Das absolute *ἀναβαίνειν* zur Bezeichnung des Reisens nach Jerusalem Apost. 18, 22 — *ἐξομολογεῖσθαι τινι* = jemanden loben, preisen 10, 21 vgl. Röm. 14, 11. 15, 9 entspr. dem hebr. הוֹדָה לְ 1 Mos. 29, 35, Ps. 30, 5. 106, 47. 122, 4. — *νύμφη* in der Bedeutung Schwiegertochter 12, 53 entspr. dem hebr. כַּלָּה 1 Mos. 11, 31. 38, 11, Ruth 1, 6. 4, 15 — *οἶκος* = Familie 1, 27. 33. 69. 2, 4 entspr. dem hebr. בַּיִת — *πληροφορεῖσθαι* 1, 1 im Sinne von: zur Vollendung gelangen, wie es sich bei Nationalgriechen nirgends findet, sondern nur im N. T., nämlich 2 Tim. 4, 5. 17 — *πρόσωπον* = externa species 12, 56 und = superficies 21, 35, Apost. 17, 26 = פָּנִים vgl. Ps. 104, 30, 1 Mos. 2, 6. 11, 8 — *γεύεσθαι θανάτου* 9, 27 entspr. dem talmud. טְעַם מִיתָא. — *ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ* Apost. 7, 51 entspr. dem hebr. עַרְלֵי־לֵב Jer. 9, 26, Ez. 44, 7 — *πορεύεσθαι* oder *ἔρχεσθαι ὀπίσω τινός* 9, 23. 14, 27. 21, 8 — *πορεύεσθαι ἐν* zur Bezeichnung der Art des sittlichen Lebenswandels 1, 6 vgl. 1. Kön. 8, 61, Ezech. 11, 20. — *σπλαγχνίζεσθαι* 7, 13. 10, 33. 15, 20. — *σκανδαλίζειν* und *σκανδαλίζεσθαι* 7, 23. 17, 2. — *ἀνεγνωρίσθη* Apost. 7, 13 entspr. dem hebr. הִתְוַדַּע 1 Mos. 45, 1. — *ἀλλογενής* 17, 18, ein Ausdruck, der sich bei Nationalgriechen nirgends findet, sondern nur bei Hellenisten vgl. LXX 2 Mos. 12, 43. 29, 33, 3 Mos. 22, 25, Jes. 56, 3. 6, Joel 3, 17, Sach. 9, 6, Mal. 4, 1, Hiob 19, 15. — Ebenso findet sich bei Griechen nirgends der Ausdruck *ἀγαλλίασις* 1, 14. 44, Apost. 2, 46 (vgl. Ps. 44, 17. 64, 13. 131, 17 u. o.), *ἀλίσγημα* Apost. 15, 20 (vgl. Dan. 1, 8, Mal. 1, 7. 12, Sir. 40, 29), *χαριτοῦν* 1, 28 (vgl. Sir. 18, 17), *ὀλιγόπιστος* 12, 28 (vgl. Matth. 6, 30. 8, 26. 14, 31. 16, 8). *ἐφημερία* 1, 5. 8 (= מַחְלֹקֶת 1. Chron. 23, 6. 28, 13. 3 Esr. 1, 2. 16), *λαξευτός* 23, 53 (vgl. 5. Mos. 4, 49 und bei Aquila 4. Mos. 21, 20. 23, 14. 5. Mos. 34, 1), *σίκερα* 1, 15 (entspr. dem hebr. שֵׁכָר Num. 6, 3), *εὐδοκία* 2, 14. 10, 21 (= רָצוֹן Ps. 5, 13.

18, 15. 144, 17 u. ö.) — Ferner gehört hierher der Gebrauch von εἷς im Sinne von πρῶτος 24, 1, Apost. 20, 7 (vgl. 1 Mos. 8, 5. 13, Esr. 10, 16. 17) oder im Sinne von τις 5, 12. 17. 8, 22. 13, 10. 20, 1. 3 (vgl. 1 Mos. 37, 20. 2 Mos. 29, 3. 1 Sam. 1, 1. 1 Kön. 19, 4. 20, 13, Dan. 8, 3. 13, Hiob 2, 10), beides entspr. dem hebr. אֶחָד. — Der häufige Gebrauch hebräischer Namensformen statt der gräcisirten wie Ἱερουσαλήμ (68 mal in beiden Schriften, während Ἱεροσόλυμα nur 26 mal vorkommt), Μαριάμ (11 mal) statt des nur einige Male sich findenden Μαρία, Σίλας (13 mal in der Apostelgeschichte) statt Σιλουανός der griechischen Namensform (bei Paulus nnd Petrus).

Diese hebräische Färbung der Sprache, wie sie noch durch eine grosse Menge anderer Erscheinungen belegt werden könnte, haben auch sämmtliche Kritiker der neueren Zeit anerkannt, glauben aber mit wenigen Ausnahmen (Tiele, i. d. Stud. u. Kr. 1858, 4 und Hofmann, d. heil. Schr. N. T. IX S. 259) aus ihr nicht den Schluss ziehen zu müssen, dass der Verf. ein geborner Jude gewesen sei, sondern schliessen umgekehrt aus dem Prolog, welcher den Beweis liefere, dass der Verf. die griechische Schriftsprache seiner Zeit mit einer für einen gebornen Juden kaum erschwinglichen Freiheit und Sicherheit gehandhabt habe (Holtzm.), derselbe müsse ein geborner Grieche gewesen sein, indem sie die hebräische Färbung der Diction des übrigen Evangeliums entweder daraus erklärlich zu machen suchen, dass der Verf., die ihm eigenthümliche Schreibweise verleugnend, seine Ausdrucks- und Darstellungsweise der der LXX (Holtzmann) und der seiner Vorgänger in der evangelischen Geschichtsschreibung (Weiss)[1] angepasst habe, oder daraus, dass er seine Stoffe durchweg aus den hebräischen oder aus griechischen schriftlichen Quellen von stark hebraisirender Färbung entnommen habe, deren Ausdrucksweise er nicht wesentlich habe umändern wollen.[2]) Doch ist gegen dieses

[1]) Einl. ins N. T. S. 544: „Es war eben durch seine Vorgänger einmal der Charakter der alttestamentlichen Geschichtserzählung und der hebraisirende Ausdruck zum Typus der evangelischen Geschichtserzählung geworden; und wenn er nicht seine Quellen vollständig umschmelzen oder einen unerträglich buntscheckigen Stil schreiben wollte, so musste er sich denselben möglichst accommodiren.“ Vgl. auch Weiss, Leben Jesu I S. 78.

[2]) Vgl. Godet, Comment. 2. A. S. 21: „Der auffallende Wechsel des Stils, welcher vom reinsten, wahrhaft klassischen (?) Griechisch (in V. 1—4) plötzlich mit V. 5 in eine von Aramaismen wimmelnde Darstellung übergeht, lässt keinen Augenblick daran zweifeln, dass er die Berichte über die Kindheit Jesu schon vorgefunden und ziemlich wörtlich aufgenommen hat. Man darf aber nicht übersehen, dass diese hebräische Färbung des Stils in mehr oder weniger ausgesprochener Weise in der ganzen Schrift zu Tage tritt. — Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass Lucas nicht blos bei der Kindheitsgeschichte, sondern

Urtheil zu erinnern 1) dass doch unmöglich aus den wenigen Versen des Prologs mit einiger Sicherheit auf den griechischen Ursprung des Verf. geschlossen werden kann. Angenommen, derselbe wäre wirklich, wie man gewöhnlich behauptet, klassisch griechisch geschrieben, so liegt doch die Annahme gewiss viel näher, dass der Verf. in diesen ersten Versen seiner Schrift mit Rücksicht auf seine griechischen Leser seine eigene hebraisirende Schreibweise verleugnend sich bemüht habe, möglichst gut griechisch zu schreiben, als dass er im ganzen übrigen Evangelium, in einer, wie nicht zweifelhaft sein kann, für Heidenchristen bestimmten Schrift, im Widerspruch mit der ihm eigenthümlichen Schreibweise sich einer durchaus jüdischen Mundart befleissigt haben sollte. 2) Wenn wir das Vorwort näher betrachten, so zeigt sich, dass dasselbe in Wirklichkeit gar nicht in reinem Griechisch geschrieben ist. Vielmehr verräth auch dieses den jüdischen Ursprung des Verf., da ein Nationalgrieche die Ausdrücke *πληροφορεῖσθαι*, *κατηχεῖσθαι*, *λόγων* schwerlich in einem Sinne gebraucht haben würde, in dem dieselben ausschliesslich der hellenistischen Gräcität angehören. In Wirklichkeit ist das Vorwort nur in einem fliessenderen Griechisch geschrieben, als das übrige Evangelium, und beweist, dass der Verf. eine gewisse Gewandtheit im griechischen Ausdruck besass. Dass solche Gewandtheit aber sich auch Juden aneignen konnten, zeigen der Hebräerbrief, die Briefe des Jacobus und Paulus, sowie insbesondere die Schriften des Philo und Josephus, welche den Beweis liefern, dass es gebornen Juden möglich war, sogar die Feinheiten der griechischen Sprache in so hohem Grade sich anzueignen, dass in dieser Hinsicht ihre Schriften von denen der Nationalgriechen sich oft wenig unterscheiden. 3) Dass der Verf. sein Evangelium vorwiegend aus schriftlichen Quellen gearbeitet habe, wird ohne Recht angenommen, da er im Vorwort, in dem er von seinen Quellen redet, auf solche nicht hinweist, der folgende Inhalt aber zu dieser Annahme keineswegs nöthigt, vielmehr dieselbe unwahrscheinlich macht, wie unten näher gezeigt werden soll. Dazu würde, wenn die Hebraismen der Schrift den vom Verf. benutzten schriftlichen Quellen entlehnt wären, da solcher doch sicher mehrere angenommen werden müssten, in dem Evangelium eine gewisse Verschiedenartigkeit des Stils sichtbar sein, während, wie anerkannt, in demselben eine durchaus einheitliche, gleichmässig hebraisirende und dabei doch überall

auch bei einem beträchtlichen Theil der öffentlichen Wirksamkeit Jesu entweder aramäische Quellen benutzt und diese ins Griechische übersetzt hat oder griechische, welche indessen ganz dem Aramäischen nachgebildet waren, und dass er darauf bedacht war, das eigenthümliche Gepräge dieser Quellen beizubehalten und sie in ihrer ursprünglichen Form in seinen Bericht aufzunehmen."

individuelle Sprache herrscht, ein sicherer Beweis dafür, dass der Verf. ein Hellenist war.

b. Den jüdischen Ursprung des Verf. beweist aber nicht bloss seine Sprache, sondern auch das religiöse Begriffssystem, mit dem er arbeitet, die ganze in dem Evangelium ihren Ausdruck findende religiöse Anschauung, welche sich von der des übrigen N. T. in keiner Weise unterscheidet. Sicher hätte ein Heidenchrist sich solche Denkweise nicht anzueignen vermocht. Man nenne doch einen aus dem Heidenthum hervorgegangenen christlichen Schriftsteller, dessen religiöse Anschauung nicht irgendwie seinen heidnischen Ursprung verriethe. Und doch wird uns von fast sämmtlichen Theologen anzunehmen zugemuthet, das unser Evangelist unter allen neutestamentlichen Schriftstellern allein aus dem Heidenthum hervorgegangen sei.

c. Den jüdischen Ursprung des Verf. zeigt ferner der Umstand, dass derselbe sich als der hebräischen (aramäischen) Sprache mächtig erweist. Das beweist er nicht nur damit, dass er bei Anführungen alttestamentlicher Stellen sich nicht immer genau an den Wortlaut der LXX hält (wie dies 1, 31. 3, 4—6. 4, 8. 10. 12. 18 f. 10, 27. 18, 20. 20, 17. 42 f. 22, 37 geschieht), sondern die alttestamentlichen Worte mitunter in einer Form wiedergiebt, welche eine Benutzung des Grundtextes wahrscheinlich macht (vgl. 1, 17. 7, 27. 23, 30. 46), sondern auch damit, dass er mitunter hebräische Ausdrücke geradezu übersetzt. Dahin gehört Apost. 1, 19: *ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμά, τοῦτ᾽ ἔστι χωρίον αἵματος*; Apost. 4, 36: *Βαρνάβας, ὅ ἐστι μεθερμηνενόμενον υἱὸς παρακλήσεως;* 13, 8: *Ἐλύμας ὁ μάγος (οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ);* die Wiedergabe des Beinamens *ὁ κανανίτης* im Evang. 6, 15 und in der Apost. 1, 13 durch *ὁ ζηλωτής*, die des Namens *Γολγοθᾶ* 23, 33 durch *τόπος ὁ καλούμενος Κρανίον*.

d. Endlich beweist dasselbe, wenn der Verf. in seinen für griechische Leser bestimmten beiden Schriften sich hebräischer Ausdrücke bedient, um allgemeine Begriffe auszudrücken, wie *σίκερα* 1, 15, wenn er nicht nur die Zeit in jüdischer Weise näher bestimmt (vgl. Ev. 23, 44. 54, Apost. 2, 15. 3, 1. 10, 3. 9. 30. 20, 6. 27, 9), sondern auch die Entfernung eines Ortes von einem anderen (Apost. 1, 12), wenn er jüdische Maasse nennt, vgl. Ev. 13, 21: *σάτα τρία*. 16, 6: *ἑκατὸν βάτους ἐλαίου*. V. 7: *ἑκατὸν κόρους σίτου*. Ebendahin gehört auch Apost. 19, 19: *ἀργυρίου μυριάδας πέντε*, was man irrthümlich gewöhnlich von Drachmen versteht, ohne zu bedenken, dass dies hätte ausgesprochen werden müssen, da es bei den Griechen auch noch andere Silbermünzen gab. Richtig scheint allein, an hebräische Silbersekel zu denken, entsprechend dem hebräischen Ge-

brauch, den Sekel durch כֶּסֶף (LXX: ἀργύριον) zu bezeichnen, vgl. Richt. 16, 5: *ἡμεῖς δώσομέν σοι ἀνὴρ χιλίους καὶ ἑκατὸν ἀργυρίου.* Ganz ebenso 17, 2. 3. 4. 10. 2 Sam. 18, 11. 1 Kön. 10, 29. 2 Kön. 6, 25. 2 Chron. 1, 17, Hohesl. 8, 11, Hos. 3, 2. — Nicht minder gehört hierher, wenn der Verf. sich mit der jüdischen Geschichte und Tradition, mit jüdischen Lehren, Sitten und Cultus-Einrichtungen in einer Weise vertraut zeigt, wie dies bei einem gebornen Griechen nicht wohl denkbar wäre.

Aus allem dem scheint die jüdische Nationalität des Verfassers nicht zweifelhaft sein zu können. Wenn man dessen ungeachtet mit wenigen Ausnahmen (Eichhorn, Tiele, Hofmann, Wittichen, K. Schmidt) den Verf. ganz allgemein für einen gebornen Griechen ansieht, so würde diese Erscheinung bei der Evidenz der Sache kaum begreiflich sein, wenn sie sich nicht einigermaassen aus der Stelle Col. 4, 11. 14 erklärte, da hier Lucas, den man sich schon seit den ältesten Zeiten als den Verfasser unseres Evangeliums und der Apostelgeschichte anzusehen gewöhnt hat, indirect als Heidenchrist bezeichnet wird.

2. Das Evangelinm macht seinen Verfasser aber nicht nur als einen geborenen Juden, sondern auch als einen Palästinenser kenntlich. Für diese Annahme machen wir insbesondere die Worte *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* (1, 1) geltend, indem wir der Ansicht sind, dass ein ausserhalb Palästina's heimischer Mann nicht wohl hätte sagen können, dass die evangelische Geschichte *ἐν ἡμῖν* ihren Verlauf gehabt habe, womit er sich offenbar mit der dem Leben Jesu gleichzeitigen Generation des jüdischen Volkes zusammen schliessen will.[1] Und hiermit stimmt zusammen die genaue Bekanntschaft mit den geographischen Verhältnissen Palästina's, welche der Verfasser im ganzen Evangelium an den Tag legt. So wenn derselbe nicht nur weiss, dass Nazaret eine Stadt Galiläa's (1, 26), sondern auch, dass es auf einem nach der einen Seite schroff abstürzenden Hügel erbaut gewesen (4, 29), wenn er von dem Gebirge Judäa's (1, 65) und den in dessen Nähe befindlichen Wüsten (1, 80) weiss. In gleicher Weise kennt er die Lage von Bethlehem (2, 4), die Jordansniederung (3, 3), sowie die Lage von Nain (7, 11), obwohl letzteres eine nur ganz kleine Stadt Galiläa's gewesen sein kann, die er keineswegs, wie man ganz mit Unrecht aus 7, 17 geschlossen hat, aus Unkenntniss nach Judäa verlegt hat. Ebenso weiss er, dass das Gebiet der Gadaraner gegenüber von Galiläa gelegen habe (8, 26), weiss auch von einer dort unweit des

[1]) Die meisten Ausleger denken bei *ἐν ἡμῖν* an die Christen. Aber hat denn die evangelische Geschichte unter den Christen ihren Verlauf gehabt?

Ufers des Galiläischen Meeres gelegenen kleinen Stadt, wenn er auch den Namen derselben nicht nennt (8, 34. 39), weiss, dass die öde Gegend, in welcher Jesus die 5000 Mann gespeist hat, in der Nähe der Stadt Bethsaida gelegen habe (9, 10), kennt genau die Lage von Bethphage und Bethanien (19, 29) und den Weg von da nach Jerusalem (19, 37), weiss, dass die Stadt Arimathia damals zur Provinz Judäa gehört habe (23, 51), kennt auch genau die Entfernung des Dorfes Emmaus von Jerusulem (24, 13). Mit allem dem zeigt, wie uns dünkt, der Verfasser eine so genaue Kenntniss der Localitäten Palästina's, wie sie nur ein Mann gehabt haben kann, der in Palästina entweder geboren oder wenigstens dort heimisch war, wie sie aber schwerlich einem ausserhalb Palästina's heimischen Griechen, der nur besuchsweise sich einige Zeit in Palästina aufgehalten hatte, zuzutrauen ist. Anders urtheilen freilich Keim, Hausrath und Scholten. Der erstere sagt (Gesch. Jesu von Nazara I S. 72): „Selbst der Geographie des heiligen Landes ist der Verfasser wenig mächtig. Er malt die Reise Jesu nach Jerusalem in hohem Grade unanschaulich, er findet es, der Grenzen der Landschaften unkundig, möglich, dass Jesus zwischen Samaria und Galiläa und zwar unglaublich lange Zeit hindurch gereist, er erklärt das Städtchen Nain in Galiläa einfach als jüdische Stadt.“ — Aehnlich Hausrath, neutest. Zeitgesch. III S. 415: „Unkenntniss mit der Geographie Palästina's macht es dem Verfasser möglich, eine Reise durch Samarien auf Wochen und Monate auszudehnen.“ Dass jedoch solche Urtheile auf einer unrichtigen Auslegung von 7, 17, sowie des mit 9, 51 beginnenden Abschnittes beruhen, wird unten eingehend gezeigt werden. Die gleiche Unkenntniss der Verhältnisse Palästina's glaubt Scholten in dem Evangelium wahrzunehmen.[1]). Zu den von ihm und auch von Holtzmann aufgestellten entschieden unrichtigen Behauptungen gehört auch, dass der Verfasser fast durchweg unter Judäa ganz Palästina verstehe, da dies in Wirklichkeit niemals der Fall ist. — Mit unserer Annahme, dass der Verfasser ein Palästinenser gewesen, stimmt ferner nicht minder überein, wenn derselbe mit den politischen Verhältnissen Palästina's in der Zeit, von welcher das Evangelium handelt (2, 1 ff., 3, 1 ff. 19. 23, 7 ff.), sowie mit den Cultus- und sonstigen Einrichtungen und Sitten, wie sie in Palästina bestanden (vgl. 1, 5. 9 ff 59. 2, 21 ff. 40 ff. 4, 16 ff., 22, 1. 7 f. 14. 23, 17), sich wohl vertraut zeigt. Freilich würde alles Angeführte für die Richtigkeit unseres Urtheils nicht beweisend sein, wenn, was man gewöhnlich annimmt, der Verfasser uns in seinem Evangelium nur den Inhalt der von ihm benutzen schriftlichen Quellen

[1]) Vgl. das paulinische Evangel. Elberf. 1881 S. 244.

wiedergäbe. Doch ist letztere Annahme, wie wir später näher zu begründen den Versuch machen werden, eine durchaus irrthümliche.

3. Ferner zeigt das Evangelium, dass sein Verfasser ein Zeitgenosse der in ihm beschriebenen Begebenheiten sei. Dies spricht er nämlich, wie uns scheint, deutlich mit den Worten 1, 1: *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* aus, sofern der Verfasser, wie schon früher bemerkt, mit *ἐν ἡμῖν* sich selbst in die Zahl derer einschliesst, in deren Mitte die evangelische Geschichte ihren Verlauf gehabt und welche dieselbe mit erlebt haben.[1]) Auf der anderen Seite macht V. 2 unzweifelhaft, dass der Verfasser nicht zu den Aposteln gehört, da er sich hier ausdrücklich von den *ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* unterscheidet, indem er sich zu denen rechnet, welche von letzteren über die Thatsachen der evangelischen Geschichte näher unterrichtet worden seien. Doch verkennt man den Sinn dieser Worte, wenn man meint, dass der Verfasser sich mit ihnen von den *αὐτόπται* des öffentlichen Lebens Jesu überhaupt unterscheiden wolle, während er doch nur aussprechen will, dass er mit den V. 1 erwähnten *πολλοί* insofern auf derselben Stufe stehe, als auch er, ebenso wie diese, nicht von Anfang an Jesu nachgefolgt sei und daher zu denen gehöre, die von den Aposteln über die Anfangsereignisse des öffentlichen Lebens Jesu habe unterwiesen werden müssen. Es wird daher durch diese Worte keineswegs ausgeschlossen, dass der Verf. manchen der von ihm in seinem Evangelium erzählten Begebenheiten als Augenzeuge beigewohnt habe. Letzteres werden wir vielmehr, wenn wir den Inhalt des Evangeliums in Betracht ziehen, für das Wahrscheinliche zu halten haben, da sich bei dieser Annahme am leichtesten die auffallende Ausführlichkeit erklärt, mit welcher der Verfasser von 9, 51 an, wo er zur Beschreibung des letzten Halbjahres des öffentlichen Lebens Jesu übergeht, erzählt. Wir glauben aus diesem Theile des Evangeliums den Schluss ziehen zu dürfen, dass der Verfasser hier, zum grossen Theil wenigstens, Selbsterlebtes zur Darstellung bringt, und nehmen demnach an, dass er zu den unmittelbaren Jüngern Jesu gehört habe, welche sich gegen das Ende von dessen Leben an diesen angeschlossen hatten. Darf man eine Vermuthung aussprechen, so war der Verfasser der Jünger, von dem er allein 9, 61 u. 62 erzählt, und ist wahrscheinlich von Be-

[1]) So richtig Wetzel, die synopt. Evang. S. 225: „Somit nöthigt der Zusammenhang *ἐν ἡμῖν* von denen zu verstehen, die zu der Zeit, da die *πράγμ.* geschehen sind, lebten, und da Lucas sich mit den Menschen dieser Zeit zusammenfasst, so können nur die Menschen seiner Zeit, also er und seine Zeitgenossen im Gegensatz zu früheren Geschlechtern verstanden werden.“

ginn der Reise nach Jerusalem an, von welcher 9, 51 berichtet wird, Jesu bis zu dessen letztem Einzug in Jerusalem (19, 28 ff.) nachgefolgt. Dass er zu den 70 Jüngern gehört habe, von deren Wahl und Aussendung er allein erzählt, ist eine Vermuthung, die schon in alter Zeit mehrfach ausgesprochen worden ist (vgl. Epiphan. adv. haer. 51, 11. — Ps. Orig. dial. de recta in deum fide. Sect. 1 in Orig. Opp. ed. de la Rue I p. 806. — Hippol. de LXX apost. Opp. p. 41. — Theophylact. prooem. in Luc. — Euthym. Zig. ev. Luc. ed. Matthaei II p. 201). In neuerer Zeit hat man diese Ansicht meist als mit dem Vorwort des Evangeliums im Widerspruch stehend verworfen, weil der Verfasser sich hier von den Augenzeugen des Lebens Jesu ausdrücklich unterscheide, doch mit Unrecht, da er 1, 2 nichts Anderes sagt, als dass er nicht zu denen gehöre, welche von Anfang an Jesu nachgefolgt waren. Ein triftiger Grund, welcher ein Recht gäbe, jene Ansicht ohne Weiteres zurückzuweisen, scheint uns in der That nicht vorhanden zu sein. Und dasselbe gilt von der Ansicht, dass der Verfasser mit dem ungenannten der beiden Emmausjünger identisch sei, eine Ansicht, von der schon Theophylakt berichtet, und die von mehreren neueren Theologen (z. B. Lange) mit Recht gebilligt wird. Zu Gunsten derselben ist nicht nur die grosse Genauigkeit und Anschaulichkeit der von den beiden Emmausjüngern handelnden Erzählung geltend zu machen, sondern nicht minder der Umstand, dass der Verfasser, während er den einen der beiden Jünger ausdrücklich nennt, den Namen des anderen mit Stillschweigen übergeht, was sich, wie uns durch das ganz entsprechende Verfahren des Johannes in seinem Evangelium bestätigt wird, am leichtesten erklärt, wenn der Verfasser mit dem ungenannten identisch war.[1] Als einen, der schon zu dem Grundstamme der christlichen Kirche gehört habe, giebt sich der Verfasser auch in der später von ihm geschriebenen Apostelgeschichte zu erkennen, sofern er hier die Entstehung und erste Entwickelung der christlichen Kirche innerhalb des Judenthums in einer Weise schildert, welche kaum zweifelhaft lässt, dass er selbst jene grosse Zeit mit durchlebt und dass ihm die einzelnen wichtigeren Ereignisse derselben noch fest in der Erinnerung haften. Wie hätte ein ausserhalb Palästina's lebender Heidenchrist, der erst in späterer Zeit mit den palästinensischen Christen in Beziehung getreten war, den Inhalt der einzelnen Reden Petri aus der Urzeit in einer Weise

[1]) Godet (Comment. 2. A. S. 5) weiss gegen die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme nichts Anderes geltend zu machen, als die aramäische Färbung des Stils in dieser Erzählung. Dieses Argument fällt jedoch weg, wenn der Verfasser, wie wir annehmen, ein geborener Jude war.

wiedergeben können, von der jeder Unparteiische sagen muss, dass sie nicht nur ganz der Situation entspricht, in der sie gehalten sein sollen, sondern auch dem, wie wir den damaligen Standpunkt der Apostel uns denken müssen! Und dasselbe gilt von seiner Schilderung der allmählichen Entwickelung der Urkirche. Der Verfasser giebt hier offenbar weder Dichtung[1]) noch Sage, noch auch schöpft er aus schriftlichen Quellen[2]), deren Vorhandensein an sich schon sehr unwahrscheinlich ist und deren Benutzung sich auch aus der Schrift selbst nicht wahrscheinlich machen lässt, sondern er erzählt aus der Erinnerung, was er selbst erlebt hat.

4. Da das Evangelium ohne Zweifel von demselben Verfasser herrührt, als die Apostelgeschichte, letztere aber sich deutlich als von einem Begleiter des Apostel Paulus auf mehreren von dessen Reisen abgefasst zu erkennen giebt (vgl. Apost. 16, 10—18. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1 bis 28, 16), so kann auch das Evangelium nur von diesem Begleiter Pauli geschrieben sein. Dass der Charakter unseres Evangeliums mit dieser Annahme nicht in Widerspruch steht, ist allgemein zugestanden. Gewöhnlich geht man jedoch viel weiter, indem man meint, dass das Evangelium einen entschieden paulinischen Charakter habe und schon dadurch zu der Annahme nöthige, dass es von einem dem Paulus besonders nahe stehenden Manne geschrieben sei. Diese Ansicht, so verbreitet sie auch ist, halten wir für eine unrichtige. Was man in unserem Evangelium für paulinisch ausgiebt, ist bei genauerer Ansicht nur allgemein christlich und dazu unserem Evangelium keineswegs eigenthümlich. Dazu kommt, dass neben solchen angeblich paulinischen Elementen sich in demselben eine grosse Menge solcher finden, welche einen ganz entgegengesetzten Charakter haben. Hätten wir demnach die Apostelgeschichte nicht, so würden wir gar keinen Grund haben, einen dem Apostel Paulus nahe stehenden Mann uns als Verfasser des Evangeliums zu denken. Auf der anderen Seite findet sich aber in demselben auch nichts, was der Ansicht widerstrebte, dass ein Begleiter Pauli dasselbe geschrieben habe, da wir einmal nicht anzunehmen haben, dass die Anschauung Pauli in ihrer

[1]) Gegen die Annahme, dass die grossen Reden des ersten Theiles der Apostelgeschichte vom Schriftsteller frei gedichtet worden seien, bemerkt mit Recht Weiss (Einl. S. 570): „Es zeigt sich in diesen Reden, wie auch in vielen Erzählungen dieses Theiles, eine solche Fülle von Anspielungen auf alttestamentliche Geschichten und Stellen, sowie von alttestamentlichen Redensarten, wie sie dem heidenchristlichen Verfasser des Buches unmöglich zu Gebote gestanden haben kann."

[2]) So urtheilen auch Mayerhoff, Credner, Schneckenburger, Ebrard, Reuss, Lekebusch, Nösgen.

specifischen Eigenthümlichkeit auch auf seine Gefährten übergegangen sei, andererseits der Verfasser bei einer Darstellung der evangelischen Geschichte nicht Gelegenheit gehabt haben kann, seine individuelle Anschauung hervortreten zu lassen. Wir sehen es vielmehr nur für ein Zeichen der Treue seiner Darstellung an, dass er Christo selbst nicht specifisch paulinische Gedanken in den Mund gelegt hat.

Hiermit dürfte das erschöpft sein, was sich aus dem Evangelium selbst und aus der Apostelgeschichte über den Verfasser beider Schriften mit Sicherheit entnehmen lässt. Fassen wir das Gefundene zusammen, so ergiebt sich als Resultat: dass der Verfasser ein palästinensischer Judenchrist war, der nicht von Anfang an, wohl aber in späterer Zeit, etwa seit Beginn des letzten Halbjahres sich an Jesum angeschlossen hatte, und in dieser späteren Zeit mit Jesu persönlich verkehrt hat und ihm als Jünger nachgefolgt ist. Aus dieser Zeit hat er uns, wie nicht unwahrscheinlich sein dürfte, mannigfache Ereignisse, die er selbst erlebt, und nicht wenige Reden und einzelne Aussprüche Christi, die er selbst mit angehört, in seinem Evangelium überliefert. Vielleicht war er der 9, 61. 62 erwähnte Jünger, vielleicht gehörte er zu den 70 Jüngern, von denen 10, 1 ff. die Rede ist, vielleicht auch war er der ungenannte der beiden Emmausjünger. In der apostolischen Zeit hat er sich sicher dem Apostel Paulus angeschlossen, und hat diesen sowohl auf einem Theile von dessen zweiter als auch am Schlusse der dritten Missionsreise, sowie auf dessen Reise von Cäsarea nach Rom begleitet, hat sich aber nach Pauli Ankunft in Rom wahrscheinlich bald von diesem getrennt. Ueber den Namen des Verf. giebt uns weder das Evangelium, noch die Apostelgeschichte Auskunft.

5. Die alte Kirche hat schon von ziemlich früher Zeit an (so das Muratorische Fragment; Irenäus adv. haer. III, 1, 1, vgl. 10, 1. 14, 1—4; Tertullian, adv. Marc. IV, 4. 5; Origenes bei Euseb. h. e. VI, 25; Eusebius selbst h. e. III, 4; Hieronymus, comment. in Jesaiam 6, 9, ad Damasum ep. 20, de vir. ill. 7 und Praef. in Matth.) die Vermuthung ausgesprochen, dass L u c a s, der in den paulinischen Briefen dreimal erwähnte (vgl. Col. 4, 14, Philem. 24, 2. Tim. 4, 11) Gefährte und Mitarbeiter des Apostel Paulus, sowohl das Evangelium als die Apostelgeschichte abgefasst habe. Von dieser Annahme der alten Kirche legt auch die unserem Evangelium von Anfang an, schon in der Itala und Peschito, gegebene Ueberschrift Zeugniss ab. Das Alter dieser Ansicht und die Uebereinstimmung der alten Kirche in derselben ist für das Urtheil aller folgenden Jahrhunderte bis in die neueste Zeit bestimmend gewesen. Man sagt mit Recht, dass diese Allgemeinheit der Ueberzeugung der alten Kirche die Ansicht nahe lege, dass sie auf einer Tradition beruhe, da nicht wahrscheinlich sei,

dass man auf Grund einer blossen Vermuthung gerade auf Lucas als Verfasser verfallen sein sollte, der doch nicht zu den hervorragendsten Gefährten Pauli gehört hat. Dessen ungeachtet stehen wir nicht an, diese Ansicht als eine irrthümliche zu bezeichnen, und zwar aus dem sehr schlagenden Grunde, weil der Gefährte Pauli, welcher unser Evangelium und die Apostelgeschichte abgefasst hat, wie wir erwiesen zu haben glauben, unzweifelhaft ein Judenchrist war, während Lucas nach Col. 4, 11. 14 nur als ein Heidenchrist gedacht werden kann. Zwar haben Tiele, Wittichen und Hofmann zu beweisen sich bemüht, dass Lucas nach der angeführten Stelle des Colosserbriefs nicht nothwendig als Heidenchrist gedacht werden müsse, doch ohne dass es ihnen gelungen wäre, ihre Auffassung der Stelle einigermaassen wahrscheinlich zu machen. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, dass die Angabe der alten Kirche über den Verfasser unseres Evangeliums wirklich nur auf einer Vermuthung beruhe. Zur Rechtfertigung dieser unserer Ansicht machen wir Folgendes geltend: 1. Die alte Kirche beruft sich nirgends auf eine bestehende Tradition, wenn sie den Lucas als Verfasser des dritten Evangeliums bezeichnet. 2. Bei näherer Betrachtung zeigt es sich durchaus nicht als unwahrscheinlich, dass die alte Kirche, wenn sie darauf ausging, eine bestimmte Persönlichkeit aufzufinden, die das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte geschrieben haben könne, vermuthungsweise gerade auf Lucas verfallen ist, auch wenn sie darüber eine Ueberlieferung nicht besass. Durch die Wirreferate der Apostelgeschichte wurde sie natürlich auf einen Begleiter Pauli geführt. Suchte sie nun unter diesen nach einem solchen, von dem mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden könne, dass er beide Schriften abgefasst habe, so ergab sich, dass eine grosse Auswahl nicht vorhanden war. An Barnabas war nicht zu denken, da dieser seit der ersten Missionsreise Pauli erweislich diesen nicht wieder begleitet hatte. Ebenso wenig konnte man an Johannes Marcus denken, wenn man diesem das zweite Evangelium zuschrieb. Der Gedanke an Timotheus, Aristarchus, Tychicus und Trophimus ferner wurde dadurch ausgeschlossen, dass diese Apost. 20, 5 von dem Wirreferenten der Apostelgeschichte ausdrücklich unterschieden werden. So blieben von den Paulo näher stehenden Gefährten nur Titus, Silas und Lucas übrig, von denen man gerade den Lucas auswählte, weil man von diesem allein wusste, dass er während der römischen Gefangenschaft sich in der Gesellschaft Pauli befunden habe, so dass er das geschrieben haben zu können schien, was in der Apostelgeschichte über dessen Gefangenschaft erzählt wird. Dass Lucas als Heidenchrist die in Rede stehenden Schriften nicht geschrieben haben könne, kam der alten Kirche ebenso wenig zum

Bewusstsein, als den meisten neueren Kritikern. War aber diese Vermuthung einmal von irgend einer Seite ausgesprochen worden, so pflanzte sie sich bei der Kritiklosigkeit jener Zeit leicht fort, indem Einer sie dem Andern nachsprach, und wurde so allmählich Gemeingut der ganzen Kirche. 3. Dass Lucas mit dem Wirreferenten der Apostelgeschichte identisch sei, ist schon darum nicht wahrscheinlich, weil wir gar kein Zeugniss dafür besitzen, dass jener, der in den älteren Briefen Pauli nirgends erwähnt wird, schon in so früher Zeit Pauli Gefährte gewesen sei, abgesehen davon, dass Lucas von sich als Begleiter Pauli nicht wohl in der ersten Person reden konnte, ohne zuvor gesagt zu haben, dass und wann er sich Paulo angeschlossen habe.

Aus allen angeführten Gründen dürfte mit Sicherheit sich ergeben, dass Lucas nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte ist, sondern irgend ein anderer Gefährte Pauli. Das von dieser unserer Ansicht abweichende herkömmliche Urtheil der Kritik weiss für die Annahme der Autorschaft des Lucas keinen anderen Grund anzuführen, als die Uebereinstimmung der alten Kirche in dieser Ansicht, während diese doch, da sie sich nicht auf Ueberlieferung stützt, sich als auf einer blossen Vermuthung beruhend zu erkennen giebt und daher in diesem Falle als durchaus nicht irgendwie beweisend angesehen werden kann. Statt bei der Bestimmung des Verfassers, wie es das allein Richtige ist, von dem in diesem Falle Unzweifelhaften auszugehen, nämlich davon, dass der Verfasser nur unter den judenchristlichen Reisebegleitern Pauli gesucht werden könne, und zwar unter denen, die schon Jesu unmittelbare Jünger gewesen waren, lässt sich die neuere Kritik lediglich durch das bestimmen, was die alte Kirche hierüber sagt, während man doch gar keine Bürgschaft dafür hat, dass dieses Urtheil der alten Kirche auf mehr, als einer Vermuthung beruht habe; sie findet sich dagegen mit dem dieses Urtheil widerlegenden Charakter der in Rede stehenden Schriften und den deutlichen Merkmalen, durch welche der Verfasser sich bis auf einen gewissen Grad zu erkennen giebt, in ziemlich oberflächlicher Weise ab, indem man zugleich die Wahrscheinlichkeit, dass ein heidenchristlicher Mann und zwar Lucas der Verfasser sei, mit Gründen zu beweisen sucht, die von lauter unerwiesenen Voraussetzungen ausgehen.

Fragt man, wen man sich, wenn Lucas der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte sicher nicht gewesen sein kann, als solchen denken könne, so bemerken wir, dass wir nicht den Anspruch erheben, denselben mit völliger Sicherheit bestimmen zu wollen, ein Resultat, das man wohl schwerlich jemals wird erreichen können,

da der Verfasser selbst nun einmal nicht für gut gefunden hat, sich in einer jeden Zweifel ausschliessenden Weise über seine Person auszusprechen. Doch scheint uns Eine Annahme eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, die nämlich, dass Silas, oder, wie er von Paulus genannt wird, Silvanus der Verfasser sei. Für diese machen wir Folgendes geltend:

1. Wir halten es nicht für wahrscheinlich, dass der Verfasser von sich, wie es im zweiten Theil der Apostelgeschichte in einer Reihe von Stellen geschieht, in der ersten Person als Begleiter Pauli geredet haben sollte, ohne zuvor gesagt zu haben, dass er überhaupt und wie er in diese Begleitung gekommen. Zwar sagt man in der Regel, es mache keine Schwierigkeit anzunehmen, dass der Verfasser von sich als Reisegefährten Pauli in der ersten Person geredet habe, ohne sich zuvor als solchen Gefährten eingeführt zu haben, da ja Theophilus gewusst habe, wer das ihm gewidmete Buch geschrieben habe, und dass dieser den Paulus zeitweise auf seinen Reisen begleitet habe. Doch können wir mit dieser Ansicht nicht übereinstimmen. Wie konnte Theophilus ohne Weiteres wissen, dass der Verfasser selbst sich in der Reisebegleitung Pauli befunden habe, falls ihm das Buch aus der Ferne zugeschickt wurde, wenn ihm der Verfasser dies nicht sagte? Ein Verfahren, wie man es unserem Schriftsteller zuschreibt, dass er nämlich plötzlich mit „wir" sollte angefangen haben zu erzählen, ohne zuvor gesagt zu haben, dass auch er, ein von den zuvor eingeführten Reisebegleitern Verschiedener, in einem bestimmten Zeitpunkt zu Paulo gestossen sei, würde man sicher bei jedem anderen Schriftsteller als ein äusserst auffälliges ansehen. Ganz besonders müsste man dies aber bei dem unsrigen, der sich als einen äusserst gewandten Schriftsteller durchweg zu erkennen giebt. Und dazu kommt, dass ja doch die Apostelgeschichte ebenso wie das Evangelium sicher nicht bloss für die einzelne Person des Theophilus bestimmt ist, sondern für den grossen Kreis der Heidenchristen überhaupt, denen der Mehrheit nach die Beziehung des ἡμεῖς unverständlich sein musste, wenn der Verfasser nicht selbst eine Deutung gab. Da nun das ἡμεῖς beginnt, nachdem der Verfasser kurz zuvor den Silas und Timotheus als Reisebegleiter Pauli ausdrücklich eingeführt hat, so liegt, wie uns scheint, die Annahme ausserordentlich nahe, dass er sich als einen dieser beiden vorher genannten Begleiter bezeichnen wolle. Da er nun aber den Timotheus nicht meinen kann, da er sich von diesem 20, 4. 5 ausdrücklich unterscheidet, so kann er sich nur als mit Silas identisch bezeichnen wollen.

2. Auf Silas passt durchaus der Charakter sowohl des Evangeliums, als der Apostelgeschichte. Sind diese Schriften sicher, wie

wir erwiesen zu haben glauben, von einem Manne jüdischer Nationalität und von einem Palästinenser abgefasst worden, so stimmt dies mit dem überein, was uns die Stellen Apost. 15, 22. 32 über die Abkunft des Silas mittheilen. Steht es ferner fest, dass das Evangelium und die Apostelgeschichte nur von einem wissenschaftlich gebildeten und hochbegabten Manne und zwar nicht von einem Anfänger in der christlichen Erkenntniss, sondern von einem gereiften und im christlichen Glauben tief gegründeten Manne geschrieben sein können, so passt auch dies auf Silas, der sicher zu den hervorragenden Gefährten Pauli gehörte und der Apost. 15, 32 als προφήτης, V. 22 aber als ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς bezeichnet wird. Von Silas wissen wir zwar nicht, ob er schon während des irdischen Lebens Jesu zu den Gläubigen gehört habe, wie dies hinsichtlich des Verfassers des Evangeliums anzunehmen ist, doch ist dies von ihm auch nicht unwahrscheinlich, da man annehmen darf, dass er eben deshalb ein ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς war. Bei Annahme des Silas als Verfasser findet auch der erste Theil der Apostelgeschichte seine genügende Erklärung, da man dann annehmen darf, dass der Verfasser das, was er hier über die Gründung und erste Entwickelung der christlichen Kirche erzählt und über den Inhalt der von Petrus und andern Männern gehaltenen Reden mittheilt, nicht aus schriftlichen Quellen, deren Existenz sehr unwahrscheinlich ist, sondern aus seiner eigenen Erinnerung geschöpft hat.

3. Der Annahme, dass Silas der Verfasser sei, ist ferner die Art nicht ungünstig, in welcher dieser 15, 22. 32 zuerst eingeführt wird, indem er da nicht an erster, sondern an zweiter Stelle, nämlich hinter Judas Barsabbas, genannt wird.

4. Man hat gegen die Identität des Silas mit dem Wirreferenten der Apostelgeschichte und gegen die Abfassung beider Schriften durch Silas geltend gemacht, dass, wenn Silas jener Referent wäre, man erwarten würde, dass die erste Person Plur. nicht erst 16, 10 eintrete, sondern schon 16, 4 oder 6. Doch ist dieses Argument nicht entscheidend. Man kann wohl sagen, dass es so hätte sein können, nicht aber, dass es so sein musste. Denn der Verfasser konnte für gut halten, das „wir" erst da eintreten zu lassen, wo er nach der allgemeinen Schilderung der Situation zur Erzählung der Hauptereignisse der zweiten Missionsreise übergeht.

Ferner könnte man gegen Silas als Verfasser geltend machen, dass das ἡμεῖς 16, 17 wieder aufhört, während Silas sicher doch auch bei Fortsetzung der zweiten Missionsreise zeitweise in Pauli Begleitung blieb (vgl. Apost. 17, 4. 10. 14. 15. 18, 5. 1 Thess. 1, 5. 2 Thess. 1, 1. 2 Cor. 1, 19). Daraus könnte zu folgen scheinen, dass der

Wirreferent in Philippi geblieben sei, also mit Silas nicht identisch sein könne. Doch ist auch dieses Argument, wie uns scheint, nicht von grosser Bedeutung. Denn aus der ganzen Art der Erzählung geht deutlich hervor, dass es dem Verfasser bei seiner Berichterstattung nicht darauf ankommt, dass der Leser genau erfahre, was er als Augenzeuge erzähle und was nicht, sondern ihn vielmehr mit den wichtigsten Reiseereignissen Pauli überhaupt bekannt zu machen. Wir können daher sehr wohl annehmen, dass er, nachdem er eine Zeit lang von sich in der ersten Person erzählt hat, um dem Leser zum Bewusstsein zu bringen, dass er mit dem eingeführten Silas identisch sei, darauf mit dieser Art der Berichterstattung wieder aufhöre und der Deutlichkeit wegen von sich wieder in der dritten Person rede, wie er es beim Beginn seines Berichtes von der zweiten Missionsreise gethan hatte. Endlich darf uns auch in unserer Annahme der Identität des Wirreferenten mit Silas der Umstand nicht irre machen, dass wir ein sonstiges Zeugniss darüber nicht besitzen, dass Silas Paulum am Ende der dritten Missionsreise und auf dessen Reise von Cäsarea nach Rom begleitet habe, bei deren Beschreibung in der Apostelgeschichte das „wir" von neuem eintritt (vgl. 20, 5 bis 21, 18. 27, 1 bis 28, 16). Denn wo hätten wir ein solches Zeugniss erwarten dürfen, da Briefe Pauli aus dieser Zeit nicht vorhanden sind? Wenn aber in den später in Rom geschriebenen paulinischen Briefen Silas nirgends als beim Apostel anwesend erwähnt wird, so darf dies nicht auffallend erscheinen, da, falls Silas wirklich der Wirreferent war, die Stelle Apost. 28, 16 nur zu der Annahme nöthigt, dass dieser bis zur Ankunft Pauli in Rom sich in dessen Begleitung befand, nicht aber, dass er über diese Zeit hinaus bei ihm geblieben sei. In der darauf folgenden Zeit mag Silas Paulum verlassen und, wie es scheint, sich zu Petrus begeben haben, in dessen Gesellschaft wir ihn jedenfalls zu der Zeit finden, als dieser seinen ersten Brief abfasste (vgl. 1. Petr. 5, 12).

Aus allen diesen Gründen dürfte die Annahme, dass Silas die Apostelgeschichte und mithin auch das Evangelium abgefasst habe, nicht so ohne Weiteres zurückzuweisen sein, wie man dies in der Regel thut. Jedenfalls hat diese Hypothese mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als irgend eine andere.

2. Die Quellen.

Ueber die Quellen, aus denen der Evangelist geschöpft hat, spricht er sich selbst im Vorwort seines Evangeliums in einer Weise aus, welche uns jeden Zweifel ausschliesst. 1. Zunächst spricht er sich darüber mit den Worten *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* aus. Denn mit *ἐν ἡμῖν* bezeichnet er, wie schon früher be-

merkt worden ist, sich selbst als einen derjenigen, in deren Mitte die Thatsachen der evangelischen Geschichte ihren Verlauf gehabt und sich vollendet haben. Er bezeichnet sich damit nicht nur als ein Glied des israelitischen Volkes und als einen Zeitgenossen jener Begebenheiten, sondern, wie uns scheint, auch als einen solchen unter ihnen, der damals, als sie geschahen, ihnen nicht ganz fern gestanden, sondern sie theilnehmend verfolgt hat. Wir werden mithin aus diesen Worten schliessen dürfen, dass der Verfasser in dem, was er uns in seinem Evangelium erzählt, zum Theil wenigstens aus seiner eigenen Erinnerung schöpft. Dies scheint uns die erste Quelle zu sein, die man aber gewöhnlich nicht erkannt hat, weil man sich durch das Vorurtheil leiten liess, dass ein Heidenchrist aus Antiochien das Evangelium geschrieben habe. Mit dieser unserer Annahme stimmt auch der Inhalt seiner Schrift überein, sofern der Verfasser von 9, 51 an mit einer Ausführlichkeit und Genauigkeit erzählt, die als ein Räthsel erscheinen muss, wenn man den herkömmlichen Ansichten über die Quellen des Evangeliums folgt. Offenbar berichtet der Evangelist von diesem Punkte an, zum Theil wenigstens, als Augen- und Ohrenzeuge. Auf Augen- und Ohrenzeugenschaft dürfte aber auch, wie wir ebenfalls schon früher hervorgehoben haben, die Erzählung von den Emmausjüngern beruhen. 2. Einen weiteren Aufschluss über seine Quellen geben die Worte *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου.* Mit *οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου* meint der Verfasser, wie wir nicht zweifeln, die Apostel, die er mit *ἀπ᾽ ἀρχῆς* von sich selbst unterscheidet. Denn er weiss sich selbst zwar als zu den *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου* gehörig, aber nicht zu denen, die dies *ἀπ᾽ ἀρχῆς*, d. h. vom ersten Anfang des amtlichen Lebens Jesu an gewesen. Mit *παρέδοσαν* aber meint er dem herrschenden Sprachgebrauche gemäss die mündliche Ueberlieferung, den mündlichen Unterricht, wie ihn die Apostel in der ältesten Zeit den Gliedern der christlichen Gemeinde zu ertheilen pflegten, um sie mit den wichtigsten Thatsachen des Lebens Jesu, wie sie dieses selbst beobachtet hatten, bekannt zu machen. Wenn nun mit *ἡμῖν* der Verfasser sich selbst zu denen rechnet, die an diesem Unterrichte Theil genommen, so folgt daraus nicht, dass er nicht schon vor diesem Unterrichte bis auf einen gewissen Grad mit den Thatsachen der evangelischen Geschichte bekannt gewesen, sondern nur: dass er denselben nicht verschmäht habe, um sich noch eingehendere Kenntniss von dem Leben Jesu zu verschaffen, als er schon besass. Und wie hätte er desselben nicht auch bedürfen sollen, wenn er zu denen gehörte, die sich erst in späterer Zeit als Jünger an Jesum angeschlossen hatten! Wir haben hiernach die *παράδοσις* der

Apostel, d. h. deren mündlichen öffentlichen Unterricht als eine zweite Quelle anzusehen, aus welcher der Verfasser bei Abfassung seines Evangeliums geschöpft hat. Und wir dürfen annehmen, dass er dieser Quelle den grössten Theil seines Berichtes von der galiläischen Wirksamkeit Jesu (4, 16 bis 9, 50), sowie seiner Beschreibung des letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem, seines Leidens daselbst und seiner Auferstehung entnommen habe. 3. Eine dritte Quelle nennt uns endlich V. 3 mit den Worten *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*, mit denen der Verfasser ausspricht, dass er sich nicht damit begnügt habe, in seinem Werke alles das zusammenzustellen, was er selbst erlebt hatte, soweit es ihm in der Erinnerung geblieben war, und was die Apostel in den Gemeinde-Versammlungen über das Leben Jesu erzählt hatten, sondern dass er auch noch ausserdem über eine Menge von Einzelnheiten, über welche die beiden vorher genannten Quellen ihm keine Auskunft geboten hatten, Nachforschungen angestellt habe. Der Verfasser spricht sich hiermit zugleich über das Verhältniss aus, das zwischen seiner eigenen Schrift und den Schriften der *πολλοί*, welche vor ihm die evangelische Geschichte behandelt hatten, bestehe. Letztere hatten einfach die *παράδοσις* der Apostel, welche Jesu vom Beginn seines amtlichen Lebens nachgefolgt waren und das Selbsterlebte in den Gemeinde-Versammlungen, je nachdem es die Gelegenheiten darboten, erzählt hatten, mehr oder weniger treu und vollständig niedergeschrieben. Diese Schriften waren unserem Verfasser bekannt geworden, aber sie erschienen ihm ungenügend. Er vermisste an denselben etwas Dreifaches. 1. Vor Allem fehlte ihnen die Vollständigkeit des Stoffes, auf die es ihm ankam. Die Schriften der *πολλοί* bezogen sich nämlich, wie sich von selbst versteht, nur auf die Zeit des öffentlichen Lebens Jesu, weil die Apostel nur das hatten erzählen können, was sie selbst erlebt hatten, sie aber nur seit dem Beginn des amtlichen Lebens Jesu seine Begleiter geworden waren. 2. Nicht minder fehlte jenen Schriften die gewünschte Genauigkeit. Denn sie berichteten nur über das Allerwichtigste der evangelischen Geschichte, nämlich über eine Auswahl besonders hervorragender Ereignisse und Aussprüche Jesu, deren Mittheilung die Apostel bei ihren öffentlichen Vorträgen für besonders nothwendig angesehen hatten, und über welche sie sich auch nur ganz allgemein ohne Angabe der Veranlassung und der näheren Umstände ausgesprochen hatten. 3. Endlich vermisste der Verfasser bei diesen Schriften die chronologische Ordnung. Denn die *πολλοί* hatten zwar, wie der in Bezug auf sie gebrauchte Ausdruck *ἀνατάξασθαι διήγησαν* zeigt, ihr Material zu einem zusammenhängenden geordneten Ganzen verarbeitet, hatten dasselbe aber nur sachlich ordnen können,

weil die Apostel bei ihren mündlichen Vorträgen, wie sich von selbst versteht, ihren Zuhörern nicht eine fortlaufende Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu in chronologischer Folge mit genauen zeitlichen Bestimmungen gegeben, sondern sich darauf beschränkt hatten, ihnen eine Menge Einzelnheiten, die verschiedenen Zeiten angehörten, je nachdem es die Gelegenheit bot, zu erzählen. Aus allen diesen Gründen konnten die Schriften der πολλοὶ, so werthvoll sie an sich sein mochten, dem christlichen Bedürfniss nicht für die Länge genügen. Sie waren in jeder Hinsicht unvollkommene Anfangsschriften, vorzugsweise wohl für solche berechnet, welche die öffentlichen Vorträge der Apostel nicht selbst hatten mit anhören können, aber das Bedürfniss hatten, über das Leben, Wirken und Leiden Jesu das Nothwendigste zu erfahren. Dies hatte nun unseren Verfasser bewogen, die Darstellung der evangelischen Geschichte in vollendeterer Form und unter Darbietung reicheren Inhalts zu versuchen. Er hatte sich vorgenommen, eine Schrift abzufassen, welche nicht nur das in den Schriften der πολλοὶ zusammengestellte Material in chronologischer Ordnung und mit Angabe der näheren Umstände und Veranlassungen für die einzelnen Ereignisse und Reden darböte, sondern die auch nicht wie die Schriften der πολλοί nur das öffentliche Leben Jesu darstellte, sondern sich auf das ganze Leben desselben von Anfang an bis zu Ende bezöge. Zur Abfassung eines solchen Werkes brauchte der Verfasser aber Quellen, die ihm auch für die Perioden des Lebens Jesu Stoff böten, die bis dahin nicht schon in Schriften behandelt worden waren, und über die ihm auch die öffentlichen Apostel-Vorträge keine Auskunft gegeben hatten. Der Verfasser sagt nun mit den Worten παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, wie er sich diesen Stoff herbeigeschafft habe, nämlich dadurch, dass er Allem nachgegangen sei und sich mit der grössten Mühe und Sorgfalt bei den verschiedensten Personen Auskunft über alles ihm Wissenswerthe erbeten habe. Worüber er solche Nachforschungen angestellt habe, sagt er mit ἄνωθεν πᾶσιν. Bei πᾶσιν meint er das gesammte Material der evangelischen Geschichte, das ihm nicht schon hinreichend bekannt war. Mit ἄνωθεν spricht er aber aus, dass er dabei auch in die dem amtlichen Leben Jesu vorangegangene Zeit zurückgegangen sei und auch über diese Erkundigungen eingezogen habe. Ferner sagt er mit παρηκολουθηκότι πᾶσιν, durch welches Verfahren er solche Erkundigungen eingezogen habe, nämlich dadurch, dass er zu allen den Personen, die ihm über das einzelne ihm Wissenswerthe authentische Mittheilungen machen konnten, selbst hingegangen, mit ihnen in persönliche Beziehungen getreten sei und sie ausgefragt habe. Endlich sagt er mit ἀκριβῶς und καθεξῆς, dass es ihm bei diesen Erkundigungen nicht

blos darauf angekommen sei, die Thatsachen selbst zu erfahren, sondern auch die besonderen Umstände, unter denen sie eingetreten, und in welcher Reihenfolge sich das Einzelne begeben. Fragt man, was denn der Verfasser von dem in seinem Evangelium Erzählten dieser dritten Quelle verdankt haben möge, so ist zu antworten: Sicher Alles, was er uns in den drei ersten Kapiteln mittheilt. Doch mögen dahin auch viele Mittheilungen gehören, welche in den folgenden Kapiteln enthalten sind, namentlich solche Stoffe, welche unserem Evangelium eigenthümlich sind. Auch dürfen wir dahin wohl manche specielle Notizen aus der Leidens- und Auferstehungsgeschichte rechnen.

Von anderen Quellen ausser den drei genannten sagt das Vorwort nichts, und wir haben auch keinen Grund, weitere anzunehmen. Namentlich giebt uns das Vorwort kein Recht zu der Annahme, dass der Verfasser auch aus schriftlichen Quellen geschöpft habe. Man könnte gegen diesen Satz einwenden, dass der Verfasser doch in seinem Vorwort ausdrücklich von vielen schriftlichen Darstellungen der evangelischen Geschichte rede, welche damals schon existirt haben, als er selbst sich entschloss, die seinige abzufassen, und dass, wenn er auch nicht direct sage, aus ihnen geschöpft zu haben, dies doch selbstverständlich sei, da er das nicht ganz habe unbeachtet lassen können, was bereits auf demselben Gebiete geleistet worden war, auf dem er selbst zu arbeiten sich entschlossen hatte. Diese Einwendung halten wir insofern für berechtigt, als auch wir für nicht unwahrscheinlich halten, dass der Verfasser die Schriften der *πολλοί* zum Theil wenigstens werde gekannt und auch eingesehen haben. Aber ebenso sicher scheint uns nach dem, wie er sie charakterisirt, dass sie ihm nicht eigentliche Quellenschriften gewesen sein können. Die *πολλοί* hatten ja, wie der Verfasser hervorhebt, in ihren Schriften nur die mündliche *παράδοσις* der Apostel verzeichnet, die unser Verfasser auch selbst vernommen zu haben versichert. Wie hätte er aus ihnen Stoff für sein Werk entnehmen können, da sie nichts Wesentliches darbieten konnten, das er nicht selbst ebenfalls von den Aposteln vernommen hatte! Aber das halten wir allerdings für wahrscheinlich, dass er dieselben, soweit sie ihm zugänglich geworden waren, werde eingesehen und bei Wiedergabe der apostolischen *παράδοσις* auch im Ausdruck und in der Ordnung sich theilweise an sie werde angeschlossen haben. In wie weit dies wirklich geschehen, lässt sich freilich nicht näher bestimmen, da keine der Schriften der *πολλοί* uns erhalten geblieben ist. Und dies darf uns nicht verwunderlich erscheinen, da sie sicher den Charakter unvollkommener Anfangsschriften hatten, die man kein Interesse hatte zu conserviren, nachdem in unseren kanonischen Evangelien voll-

kommenere evangelische Schriften erschienen waren. Man hat zwar oft angenommen, dass unsere kanonischen Evangelien des Matthäus und Marcus selbst zu ihnen gehört haben, und dass also wahrscheinlich sei, dass unser Verfasser diese benutzt habe. Mit besonderer Zuversicht hat man dies von dem Evangelium des Marcus behauptet.[1]) Doch ist uns nicht zweifelhaft, dass diese Ansicht eine irrige sei, da, abgesehen davon, dass unser Verfasser aus anderen Gründen keines dieser beiden Evangelien benutzt haben kann, dieselben nicht als eine blosse Wiedergabe der öffentlichen Vorträge der Apostel angesehen werden können. Hinsichtlich des Evangeliums Matthäi ergiebt sich dies evident daraus, dass dasselbe ja auch die Vorgeschichte Jesu enthält, über welche die Apostel selbstverständlich bei ihren Gemeinde-Vorträgen keine Auskunft geben konnten. Aber auch das Evangelium des Marcus, welches fast nur das öffentliche Leben Jesu behandelt, macht durchaus nicht den Eindruck, nur eine schriftliche Verzeichnung der öffentlichen Vorträge der Apostel zu sein. Dazu ist unseres Erachtens sein Bericht viel zu genau, viel zu viele Specialitäten enthaltend. Beide Evangelien werden wir vielmehr für solche Schriften anzusehen haben, welche zwar ebenso wie das unter dem Namen des Lucas vorhandene, auf der apostolischen *παράδοσις* beruhen und deren Verfasser vielleicht auch die Schriften der *πολλοί* gekannt und benutzt haben, die aber doch sicher nicht eine blosse schriftliche Verzeichnung jener *παράδοσις*, sondern zugleich das Resultat selbstständiger gründlicher Forschungen sind, möglicher Weise erweiternde und vervollständigende Bearbeitungen der Schriften der *πολλοί*.

So hat denn also unser Verfasser, wie wir nicht zweifeln, aus schriftlichen Quellen nicht geschöpft, sondern hat höchstens die Schriften der *πολλοί* hie und da auf den Ausdruck seiner eigenen Darstellung einwirken lassen. Diese Ansicht steht mit der herrschenden Annahme im grellsten Widerspruche. Man betrachtet es heut zu Tage als über allen Zweifel erhaben, dass der Verfasser nicht nur überhaupt aus einer Anzahl schriftlicher Darstellungen geschöpft habe, sondern dass das ganze Evangelium vorwiegend aus solchen zusammengearbeitet sei, und sucht diese Schriften mit der grössten Mühe näher

[1]) Vgl. z. B. Pfleiderer, Das Urchristenthum. Berl. 1887 S. 416: „Dass unter den Vorgängern, welche er durch Vollständigkeit und richtigere Anordnung überbieten will, Marcus gewesen, ist gewiss und wird kaum mehr von irgend Jemandem bezweifelt; die Darstellung und Anordnung des Marcus bildet die Grundlage und den Rahmen, worin Lucas seine Einschaltungen einfügt und zum Theil Aenderungen in bestimmter Absicht vornimmt."

zu bestimmen, wobei jeder Kritiker dem anderen widerspricht, jeder andere schriftliche Quellen annehmen zu müssen glaubt. Doch ist man, wie uns scheint, den Beweis für die Behauptung, dass der Verfasser überhaupt aus schriftlichen Quellen geschöpft habe, schuldig geblieben. Das Vorwort sagt sicher von solchen nichts, und doch sollte man erwarten, dass der Verfasser in ihm, wenn er wirklich schriftliche Quellen seinem Evangelium zu Grunde gelegt hätte, von diesen ebenso gesprochen hätte, als er thatsächlich die übrigen Quellen genannt hat. In der Regel beruft man sich denn auch nicht auf das Vorwort, sondern auf den Inhalt des Evangeliums und auf sein Verhältniss zu den übrigen. Doch geht man bei Begründung solcher Ansichten zu sehr von vorgefassten Meinungen über die Entstehung der Evangelien aus, als dass, wer diesen nicht zustimmt, sie nicht als willkürlich erkennen sollte. Betrachtet man näher das Verhältniss unseres Evangeliums zu den übrigen kanonischen, so hat nur eine Ansicht einen gewissen Schein von Wahrheit, die: dass unser Verfasser das Evangelium des Marcus dem seinigen zu Grunde gelegt habe, da er bei Beschreibung der galiläischen Wirksamkeit Jesu fast durchgängig in derselben Ordnung erzählt, als dieses, eine Erscheinung, die man nicht als zufällig ansehen kann, und die die bei Weitem meisten Kritiker bestimmt hat, es als etwas über allen Zweifel Erhabenes anzusehen, dass unser Verfasser von dem Marcusevangelium durchaus abhängig sei. Trotzdem sind wir überzeugt, dass unser Evangelist das kanonische Marcusevangelium nicht gekannt habe. Die uns bestimmenden Gründe sind: 1. weil unser Evangelium nach dem Vorwort keine anderen schriftlichen Evangelien voraussetzt, als die Schriften der *πολλοί*, zu denen doch aus dem schon angeführten Grunde unser kanonisches Marcusevangelium nicht gehört haben kann; 2. weil sonst nicht begreiflich wäre, warum unser Verfasser einen beträchtlichen Theil des Stoffes des Marcusevangeliums unbenutzt gelassen haben sollte;[1]) 3. weil anzunehmen wäre, dass, wenn unser Verfasser das kanonische Marcusevangelium seinem eigenen Evangelium zu Grunde gelegt hätte, er demselben durchgehends in der Ordnung gefolgt wäre, wärend er doch in Wirklichkeit in den mit ihm gemeinschaftlichen Stoffen zum Theil eine andere Ordnung hat.[2])

[1]) So wäre, wenn der Verfasser das Marcusevangelium vor sich gehabt hätte, durchaus räthselhaft, warum er z. B. den ganzen Abschnitt Mrc. 6, 45 bis 8, 26 unberücksichtigt gelassen haben sollte. Denn die verschiedenen Versuche, diese Auslassung erklärlich zu machen, sind für jeden Unbefangenen völlig unbefriedigend.

[2]) Zum Beweise möge folgende Tabelle dienen:

Luc.	6, 38	ist parallel mit Mrc.	4, 24.
„	8, 4—18	„ „ „ „	4, 1—25.

Die theilweise Uebereinstimmung in der Ordnung erklären wir vielmehr daraus, dass wir annehmen, unser Evangelist habe derjenigen unter den Schriften der πολλοί einen vorzugsweisen Einfluss auf die seinige eingeräumt, welche später die Grundschrift unseres kanonischen Marcusevangeliums wurde. So würde sich die Erscheinung erklären, die bisher nicht hinreichend beachtet worden ist: dass unser Evangelist in allen den Stoffen, die er mit Marcus ausschliesslich gemein hat, genau dieselbe Ordnung befolgt, als dieser, während er in denjenigen, die ausser Marcus auch Matthäus darbietet, zum Theil in einer abweichenden Ordnung berichtet. Wir erklären diese Erscheinung daraus, dass der Verfasser bei der Anordnung der letzteren Stoffe, sich nicht durch die Grundschrift des Marcus, sondern theils durch seine eigene Erinnerung, theils durch das Resultat persönlicher Erkundigungen bestimmen liess.

Schliesslich bemerken wir noch, dass man in neuerer Zeit öfters als sicher behauptet hat, dass unser Evangelist ausser anderen schriftlichen Quellen auch eine Reihe paulinischer Briefe gekannt und benutzt habe. Eine solche Bekanntschaft halten wir nun an sich gar

Luc.	8, 19—21	ist	parallel	mit	Mrc.	3, 31—35.
=	8, 22—25	=	=	=	=	4, 35—41.
=	9, 48	=	=	=	=	9, 37.
=	11. 14—22	=	=	=	=	3, 20—27.
-	11, 29	=	=	=	=	8, 12.
=	11, 33	=	=	=	=	4, 21.
=	11, 43	=	=	=	=	12, 39.
=	12, 1 b	=	=	=	=	8, 15.
=	12, 2	=	=	=	=	4, 22.
=	12, 9	=	=	=	=	8, 38.
=	12, 10	=	=	=	=	3, 28.
=	12, 11. 12	=	=	=	=	13, 11.
=	12, 40	=	=	=	=	13, 35.
=	13, 19	=	=	=	=	4, 31. 32.
=	13, 30	=	=	=	=	10, 31.
=	14, 26. 27	=	=	=	=	8, 34. 10, 29.
=	14, 34. 35	=	=	=	=	9, 50.
=	14, 35 b	=	=	=	=	4, 23. 7, 26.
=	16, 18	=	=	=	=	10, 11 f.
=	17, 2	=	=	=	=	9, 42.
=	17, 6	=	=	=	=	11, 23.
=	17, 25	=	=	=	=	8, 31.
=	17, 31	-	=	=	=	13, 15. 16.
=	17, 33	=	=	=	=	8, 35.
=	18, 15—43	=	=	=	=	10, 13—52.
=	19, 26	=	=	=	=	4, 25.
=	19, 29—46	=	=	=	=	11, 1—17.

nicht für undenkbar, wenn, wie es nicht zweifelhaft ist, der Verfasser Paulum öfters und auf längere Zeit auf seinen Reisen begleitet hat. Doch sind wir überzeugt, dass sie aus den Stellen, die man dafür anführt (Luc. 1, 17. 35. 4, 14. 32, vgl. mit 1 Cor. 2, 4, Luc. 8, 12, vgl. 1 Cor. 1, 21, Luc. 10, 7. 8, vgl. 1 Cor. 9, 5—14. 10, 27. 1 Tim. 5, 18, Luc. 12, 35, vgl. Eph. 6, 14, Luc. 18, 1, vgl. 2 Thess. 1, 11, Luc. 20, 38, vgl. Röm. 6, 11. 14, 8, Luc. 21, 34, vgl. 1 Thess. 5, 3, Luc. 22, 19. 20, vgl. 1 Cor. 11, 23—25, Luc. 24, 33. 34, vgl. 1 Cor. 15, 5) nicht folgt.

3. Der Stoff des Evangeliums.

Das Evangelium des Lucas hat seinen Stoff theils mit anderen Evangelien gemein, theils ist derselbe ihm eigenthümlich oder fehlt bei ihm, während er sich in einem oder mehreren unserer übrigen Evangelien findet. Von den Stoffen, die es mit anderen Evangelien gemein hat, sind vier Theile zu unterscheiden: 1. der Theil, den es ausschliesslich mit dem des Matthäus, 2. der, den es ausschliesslich mit dem des Marcus, 3. der, den es mit Matthäus und Marcus, 4. der, den es mit Johannes gemein hat. Im Ganzen sind darnach sechs verschiedene Theile des evangelischen Stoffes zu unterscheiden, die im Folgenden näher bestimmt werden sollen.

1. Der dem dritten nur mit dem ersten Evangelium gemeinschaftliche Stoff. Derselbe findet sich an folgenden Stellen: 3, 7—9. 17. 4, 2—13. 6, 22. 27. 29—37. 39—49. 7, 2. 6—10. 18. 19. 22—28. 31—35. 9, 2. 46. 57—60. 10, 2—15. 21—24. 11, 2—4. 9—13. 19. 20. 23—26. 30—32. 34—36. 39. 42. 44. 46—52. 12, 3—8. 22—34. 39—46. 51—53. 56. 58. 59. 13, 20. 21. 24—29. 34. 35. 14, 1. 5. 11. 15, 4—7. 16, 13. 16. 17. 17, 1. 3. 4. 23. 24. 26. 27. 34—37. 19, 10. 20, 18. 21, 13—17. 22, 48.

2. Der dem Lucas ausschliesslich mit Marcus gemeinschaftliche Stoff findet sich: 4, 31—37. 42—44. 5, 15. 16. 6, 9. 10. 12. 13. 8, 18. 29—31. 35—39. 43—47. 49. 50. 9, 6. 9. 10. 26. 36. 49. 50. 13, 18. 19, 33. 34. 47. 48. 20, 39. 46a. 21, 1—4. 22, 1. 5. 23, 56a. 24, 2—4. 11. 13—36. 51.

3. Der dem Lucas mit den beiden anderen Synoptikern gemeinschaftliche Stoff findet sich: 3, 4. 16. 21. 22. 4, 1. 2. 14. 38—41. 5, 12—14. 18—38. 6, 1—8. 10. 11. 14—16. 38. 8, 4—28. 32—35. 37. 40—44. 48. 51—56. 9, 1. 3—5. 7. 8. 11—25. 27—30. 33—42. 44. 45. 47. 48. 11, 14—18. 21. 22. 29. 33. 43. 12, 1. 2. 9—12. 40. 13, 19. 30. 14, 26. 27. 34. 35. 16, 18. 17, 2. 5. 6. 25. 31. 33. 18, 15—33. 35—43. 19, 26. 29—32. 35. 36. 38. 45. 46. 20, 1—38. 40—44. 46. 47.

21, 5—17. 19. 21. 23—33. 22, 2. 4. 6—14. 18—23. 39. 40. 42. 45—47. 50. 52—66. 69. 71. 23, 1. 3. 17—26. 33. 34b. 35. 38. 39. 44—47. 49—55. 24, 1. 5—10.

4. Der dem Lucas mit Johannes gemeinschaftliche Stoff findet sich: 6, 40. 9, 10—17. 19, 29—38. 22, 21—23. 31—40. 47—53. 23, 4. 17—19. 25. 26. 33. 34b. 38. 45. 46. 49—51. 53. 54. 24, 1—3. 12. 36.

5. Sehr gross ist der dem Evangelium des Lucas eigenthümliche Stoff. Zu ihm gehört der ganze Inhalt von C. 1 und 2, ferner 3, 1—3, die 3, 5. 6 mitgetheilten Schriftworte, der Bericht über das Verhalten des Täufers gegenüber den verschiedenen Volksklassen 3, 10—15; die Notiz 3, 18—20, sowie die chronologischen Angaben 3, 21. 23; die Genealogie Jesu 3, 23—38; die Notiz 4, 15, sowie die Erzählung von dem ersten Besuch Jesu in Nazaret nach Beginn seines amtlichen Lebens 4, 16—30; der Bericht von Petri Fischzug 5, 1—11; die Notiz 5, 17; das Gleichniss vom alten und neuen Wein 5, 39; der summarische Bericht von der Wunderwirksamkeit Jesu nach der Apostelwahl 6, 17—19, sowie von der darauf von ihm gehaltenen Rede 6, 20—49 (von welcher jedoch Matthäus eine Reihe einzelner Aussprüche an einer anderen Stelle mittheilt); die 7, 1. 3—5 gegebenen Notizen; die Erzählung von der Auferweckung des Jünglings zu Nain 7, 11—17; die Notizen, welche sich 7, 20. 21. 29. 30 finden; die Erzählung von dem Gastmahle im Hause des Simon 7, 36—50; der summarische Bericht von einer längeren Wanderung Jesu und von seiner Begleitung während derselben 8, 1—3; die 9, 31. 32. 43 sich findenden Notizen; die Erzählung von der Ungastlichkeit eines samaritanischen Dorfes 9, 51—56; das 9, 61. 62 mitgetheilte Gespräch Jesu mit einem sich zur Nachfolge anbietenden Jünger; die Erzählung von den 70 Jüngern 10, 1—20; das Gleichniss vom barmherzigen Samariter 10, 25—37; die Erzählung von Martha und Maria 10, 38—42; die Notiz 11, 1; das Gleichniss von dem zudringlichen Freunde 11, 5 bis 8; die an das seine Mutter selig preisende Weib gerichteten Worte Jesu 11, 27. 28; die bei Gelegenheit eines Frühmahles im Hause eines Pharisäers von Jesu gethanen Aussprüche 11, 37—54; das Gleichniss vom reichen Geizhals 12, 13—21; die 12, 32. 33. 35 bis 38. 41. 47—50. 54. 55. 57 mitgetheilten Aussprüche; die durch die Mittheilung von der Ermordung gewisser Galiläer veranlassten Worte Jesu und das sich anschliessende Gleichniss vom Feigenbaum 13, 1—9; die Erzählung von der Heilung eines gekrümmten Weibes 13, 10—17; die sich 13, 22 findende Notiz von einer Reise Jesu nach Jerusalem; die an Jesum gerichtete Frage über die Menge derer, welche der Seligkeit theilhaftig werden 13, 23; die durch die Warnung vor Herodes veranlassten Worte Jesu 13, 31—33; die Erzählung von der Heilung

eines Wassersüchtigen 14, 1—4. 6; die 14, 7—24 mitgetheilten Tischreden; die Notiz 14, 25; das Gleichniss von dem besonnenen Bauherrn 14, 28—30; das von dem vorsichtigen Feldherrn 14, 31. 32 und die Anwendung V. 33; die Verse 15, 1—3, die Gleichnisse von der verlorenen Drachme 15, 8—10, vom verlorenen Sohn 15, 11—32 und vom klugen Haushalter 16, 1—9; die an die Jünger gerichtete Ermahnung zur Treue in der Verwendung des Reichthums 16, 10—12; der Inhalt von 16, 14. 15; das Gleichniss vom reichen Weltmanne 16, 19—31; die Abmahnung von der Lohnsucht 17, 7—10; die Erzählung von den 10 Aussätzigen 17, 11—19; Worte Jesu über das Kommen des Reiches Gottes 17, 20—22; über die Tage des Menschensohnes 17, 28—30; der Ausspruch 17, 32; das Gleichniss von der Wittwe und dem ungerechten Richter 18, 1—8; das vom Pharisäer und Zöllner 18, 9—14; die Erzählung von der Einkehr Jesu bei Zacchäus 19, 1—10; das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden 19, 11—27; die 19, 28. 37. 38 gegebenen Notizen; der Ausspruch von den schreienden Steinen 19, 39. 40; die Mittheilung von dem Weinen Jesu über Jerusalem und seiner Weissagung von dessen Zerstörung 19, 41—44; der Inhalt von 20, 45. 21, 18. 20. 22; die Ermahnung zur Nüchternheit und Wachsamkeit im Hinblick auf den Tag der Parusie 21, 34—36; der 21, 37. 38 gegebene Rückblick auf Jesu Wirken in Jerusalem; die Notiz 22, 3; die bei Eröffnung des Passamahles von Jesu gesprochenen Worte 22, 15—17; der Ausspruch über die wahre Grösse eines Jüngers 22, 24—27; der über die die Jünger als Lohn ihrer Treue erwartende Zukunft 22, 28—30; der über Petri bevorstehenden Fall 22, 31. 32; Vorausverkündigung eines jetzt beginnenden feindseligen Verhältnisses der Welt zu den Jüngern 22, 35 bis 38; die 22, 41 gegebene Notiz, sowie die von der Erscheinung eines Engels in Gethsemane 22, 43; und von den gleich geronnenem Blut herabgefallenen Schweisstropfen 22, 44; ferner die Notizen 22, 49 und 51 und die V. 67. 68. 70 mitgetheilten Aussprüche; die Mittheilung von der gegen Jesum erhobenen Anklage, eine politische Revolution versucht zu haben 23, 2; der Inhalt von 23, 4. 5; der Bericht von der Sendung Jesu zu Herodes und von dessen Verhalten 23, 6—12; von der V. 13—16 mitgetheilten Ansprache des Pilatus, sowie von einer neuen Ansprache und von der schliesslichen Entscheidung desselben V. 24; von den Worten Jesu an die ihn zur Richtstätte begleitenden Weiber V. 27—32, von dem Ausspruch Jesu während der Kreuzigung V. 34a, von der Verspottung Jesu seitens der ihn bewachenden Soldaten V. 36 und 37; von dem Gespräch Jesu mit dem mitgekreuzigten Uebelthäter V. 40—43, von seinem letzten Wort V. 46; die Notizen von dem Verhalten der Volkshaufen V. 48,

von der Zeit des Begräbnisses V. 54, von dem Gang des Petrus zum Grabe 24, 12; die Erzählung von den Emmausjüngern 24, 13—35, von dem Gespräch Jesu mit den Elfen am Abend des Auferstehungstages V. 37—43, von seinen Abschiedsworten an die Jünger V. 44 bis 49; endlich der Bericht von der Himmelfahrt Jesu V. 50. 51, und von dem Verhalten der Jünger unmittelbar darauf V. 52 und 53.

6. Wenn aus der gegebenen Uebersicht hervorgeht, dass das Lucas-Evangelium einen überaus reichen Stoff darbietet, und zwar einen reicheren als irgend eines der übrigen, so ist es doch hinsichtlich des von ihm über das Leben Jesu dargebotenen Stoffes keineswegs vollständig zu nennen; vielmehr vermissen wir in ihm eine Menge von Stoffen, welche von den übrigen Evangelien dargeboten werden. Dahin gehört der Inhalt von Matth. C. 1 und 2; der Bericht von dem Zwiegespräch zwischen Jesus und dem Täufer bei des ersteren Taufe (Matth. 3, 14. 15); der von dem Zeugniss des Täufers gegenüber der Gesandtschaft des Synedriums (Joh. 1, 19—28); von dem ersten öffentlichen Erscheinen Jesu in Bethanien am Jordan (Joh. 1, 29—34); von der ersten Selbstoffenbarung Jesu an eine Anzahl von Jüngern (Joh. 1, 35—52); der Bericht von dem ersten Wunder Jesu bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1—11); die Notiz von dem darauf gefolgten Aufenthalt Jesu in Kapernaum (Joh. 2, 12); der Bericht von dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu in Jerusalem beim Passahfeste (Joh. 2, 13—22); von dem darauf erfolgten Gespräch mit Nikodemus (Joh. 2, 23 bis 3, 21); von dem darauf gefolgten Aufenthalt Jesu in der Provinz Judäa und seiner Taufthätigkeit neben Johannes (Joh. 3, 22 bis 36); von seiner Durchreise durch Samarien und seinem Gespräche mit dem Weibe von Sychar und darauf mit seinen Jüngern (Joh. 4, 1 bis 42); von seiner Rückkehr nach Galiläa und der Heilung des Sohnes des βασιλικός (Joh. 4, 43—54); die Notiz, dass die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa nach der Gefangensetzung des Täufers begonnen habe (Matth. 4, 12, Mrc. 1, 14); der Bericht von der Berufung der vier ersten Jünger (Matth. 4, 18—22, Mrc. 1, 16—20); der von der Bergpredigt (Matth. 5, 1—7, 29), von der Heilung zweier blinden und eines stummen Dämonischen (Matth. 9, 27—34); der von dem Bruche mit den jüdischen Oberen beim zweiten Besuch des Passahfestes (Joh. 5, 1—47); die Matth. 11, 28—30 mitgetheilten Worte Jesu; das Gleichniss vom Unkraut (Matth. 13, 24—30. 36—43); das vom Schatz im Acker (Matth. 13, 44), von der kostbaren Perle (13, 45. 46), vom Fischnetz (13, 47—50); die Rede von dem Hausherrn, der Altes und Neues aus seinem Schatze herausnimmt (13, 51. 52); das Gleichniss von dem von selbst wachsenden Samen (Mrc. 4, 26 bis 29); der Bericht von dem zweiten Besuch Jesu in Nazaret (Matth.

13, 53—58, Mrc. 6, 1—6); der von der Ermordung des Täufers (Matth. 14, 5—12, Mrc. 6, 19—29); von der Ueberfahrt nach Kapernaum und dem Wandeln Jesu auf dem Meere (Matth. 14, 22—34. 36, Mrc. 6, 45—53, Joh. 6, 16—21); von den darauf in Kapernaum gehaltenen Lehrreden und vollzogenen Heilungen (Joh. 6, 22—71, Matth. 14, 34—36, Mrc. 6, 54—56); von dem Gespräch über das Händewaschen (Matth. 15, 1—20, Mrc. 7, 1—23); von der Flucht in die Gegend von Tyrus und Sidon und der Heilung der Tochter des kananäischen Weibes (Matth. 15, 21—28, Mrc. 7, 24—30); von der Reise in das Gebiet der Dekapolis und den dort geschehenen Heilungen (Matth. 15, 29—31, Mrc. 7, 31—37); von der Speisung der 4000 (Matth. 15, 32—39, Mrc. 8, 1—10); von der Reise in das Gebiet von Magdala (Dalmanutha), von der Heilung eines Blinden in Bethsaida (Mrc. 8, 22 bis 26); von den Matth. 16, 17—19 mitgetheilten Worten Jesu an Petrus; von seinem Gespräch mit den Jüngern nach der Verklärung beim Abstieg vom Berge (Matth. 17, 9—13, Mrc. 9, 9—13); von seinem Gespräch mit dem Mondsüchtigen (Mrc. 9, 21—26); von dem Stater im Maule des Fisches (Matth. 17, 24—27); von der Matth. 18, 10. 11 und 16—20 mitgetheilten Rede Jesu; dem Gleichniss von dem unversöhnlichen Knechte (Matth. 18, 23—35); der Bericht von der Ankunft Jesu in Jerusalem bei Gelegenheit des Laubhüttenfestes und den daselbst gehaltenen Reden (Joh. 7, 1—8, 59); von der Heilung des Blindgebornen (Joh. 9, 1—41); von den darauf von Jesus in Jerusalem gehaltenen Reden (Joh. 10, 1—21); von dem Aufenthalte Jesu in Jerusalem beim Tempelweihfeste und den dort gehaltenen Reden (Joh. 10, 22—39); die Joh. 10, 40—42, Matth. 19, 1. 2, Mrc. 10, 1 gegebenen Notizen über seinen Aufenthalt in Peräa; der Bericht von seiner Rede daselbst über die Ehescheidung (Matth. 19, 3—12, Mrc. 10, 2—12); das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16); der Bericht von der Bitte der Söhne Zebedäi (Matth. 20, 20—28, Mrc. 10, 35—45); von dem Aufbruch Jesu nach Bethanien und der Auferweckung des Lazarus daselbst (Joh. 11, 1—53); von seinem Aufenthalte in Ephraim (Joh. 11, 54—57); von seiner neuen Ankunft in Bethanien und den Ereignissen während des ihm daselbst gegebenen Mahles (Joh. 12, 1—8, Matth. 26, 6—13, Mrc. 14, 3—9); der Inhalt von Joh. 12, 9—11; die Bemerkung von der Erregung der Stadt Jerusalem nach seinem Einzuge in dieselbe (Matth. 21, 10. 11); die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums (Matth. 21, 18. 19, Mrc. 11, 12—14); von der Heilung von Blinden und Lahmen im Tempel und dem Lobpreis der Kinder (Matth. 21, 14—16); von der Rückkehr nach Bethanien (Matth. 21, 17, Mrc. 11, 19); von der Wirkung der Verfluchung des Feigenbaums und den dadurch veranlassten

Worten Jesu (Marc. 11, 20—26, Matth. 21, 19—22); das Gleichniss von den beiden ungleichartigen Söhnen (Matth. 21, 28—32); das von dem königlichen Gastmahl (Matth. 22, 1—14); die Beantwortung der Frage über das grösste Gebot (Matth. 22, 34—40, Mrc. 12, 28—34); die Abmahnung vom Ehrgeize (Matth. 23, 8—10); das Gleichniss von den 10 Jungfrauen (Matth. 25, 1—13); die Rede vom Weltgerichte (Matth. 25, 31—46); die durch das Nahen der Griechen veranlassten Reden (Joh. 12, 20—36); die Matth. 26, 1. 2 mitgetheilten Worte Jesu; die Bemerkung von dem Weggang Jesu in die Verborgenheit (Joh. 12, 36); die Erzählung von der Fusswaschung und den unmittelbar darauf gesprochenen Worten Jesu (Joh. 13, 2—19); die Joh. C. 14 bis 16 mitgetheilten Abschiedsreden; das hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh. C. 17); der Bericht von dem Verhör Jesu vor Hannas (Joh. 18, 13 ff.); von der Reue des Judas (Matth. 27, 3—10); von der Verspottung Jesu seitens der Soldaten (Matth. 27, 28—31, Mrc. 15, 17 bis 20); von der Bewachung des Grabes (Matth. 27, 62—66); von der Erscheinung des Auferstandenen vor den das Grab besuchenden Weibern (Matth. 28, 9. 10, Mrc. 16, 9—11, Joh. 20, 11—18); von der durch die Grabeswächter veranlassten Versammlung des Synedrium (Matth. 28, 11—15); von der Erscheinung Jesu vor den Elfen acht Tage nach seiner Auferstehung (Joh. 20, 24—29); von der am See Genezaret (Joh. C. 21); endlich von der auf dem Berge in Galiläa (Matth. 28, 16—20).

Was die Ordnung betrifft, in der der Verfasser die ihm mit Matthäus und Marcus gemeinschaftlichen Stoffe mittheilt, so ist hervorzuheben, dass diese fast durchweg von der verschieden ist, welche Matthäus befolgt, während er dagegen in den mit Marcus gemeinschaftlichen bald derselben, bald einer anderen Ordnung folgt als dieser. Ersteres geschieht überall da, wo er den Stoff nur mit Marcus gemein hat, letzteres zum Theil da, wo er ihn ausserdem auch mit Matthäus theilt.

Aus obiger Uebersicht geht jedenfalls hervor, dass der Stoff, den unser Evangelium mittheilt, ein überaus reicher ist. Dasselbe enthält etwa drei Fünftheile des gesammten evangelischen Stoffes. Von den etwa 64 ausserordentlichen Wunderthaten Jesu und wunderbaren Ereignissen aus seinem Leben, welche in den Evangelien ausführlicher beschrieben werden, erzählt es 38 (darunter zwei von den drei Todtenerweckungen). Besonders aber theilt es eine grosse Fülle theils kürzerer Aussprüche, theils längerer Reden Jesu mit; so von den 34 Gleichnissen 23, so dass nur 11 in ihm fehlen. Man hat nun vielfach die Frage verhandelt, wie es denn zu erklären sei, dass der Verfasser gerade den Stoff in sein Evangelium aufgenommen, den wir in ihm

finden, andere Materien dagegen ausgeschlossen habe, und hat sie verschieden beantwortet. Gewöhnlich geht man dabei von der Voraussetzung aus, dass ihm aus den von ihm bearbeiteten Quellen eine überaus grosse Menge von Stoff zu Gebote gestanden habe, aus dem er aus irgend welchem Grunde eine Auswahl getroffen. Als das, was ihn bei dieser Auswahl bestimmt habe, denkt man sich entweder eine bestimmte Geschichtsanschauung, indem man annimmt, dass der Verfasser nur das erzähle, was unter den Gesichtspunkt gefallen, unter dem er die evangelische Geschichte betrachte,[1]) oder seinen paulinischen Standpunkt und die Rücksicht, die er auf seine heidenchristlichen Leser zu nehmen hatte,[2]) oder noch bestimmter die Parteizwecke, die

[1]) So Hofmann, d. heil. Spr. N. T. IX S. 258: „Der Verfasser muss über einen viel reicheren Stoff verfügt haben, als den er verwendet. Er erzählt nur das, was unter den Gesichtspunkt fiel, unter dem er die Anfangsgeschichte des Christenthums betrachtet, und erzählt nur so, wie es sich unter dem Gesichtspunkt darstellt.“ Aehnlich Keil.

[2]) So z. B. Grau, Entwickelungsgesch. des neutest. Schriftth. I S. 279: „Dass die Schrift des Lucas vieles enthält, was der des Matthäus fehlt, und umgekehrt, das versteht sich durch den Umstand von selbst, dass jene für Heiden-, diese für Juden-Christen bestimmt ist. Dass dieser inhaltliche Gegensatz zugleich mit einer formellen Aehnlichkeit verbunden ist, folgt aus dem anderen Grunde, dass beide Evangelisten ein Urevangelium, Matthäus die mündlichen „Erinnerungen des Petrus“, Lucas unser heutiges Marcusevangelium, welche beide wesentlich identisch sind, als geschichtlichen Riss zu Grunde gelegt haben. — Wenn es sich um die Erklärung der Eigenthümlichkeit unseres dritten Evangeliums nach Inhalt und Form handelt, so muss die Rücksicht auf das erste, das Lucas immerhin gekannt haben wird, durchaus zurücktreten vor der Beziehung des dritten zum zweiten. Das letztere hat nicht nur den historischen Rumpf für Lucas abgegeben, sondern — was ebenso wichtig ist — dieser hat mit bestimmter Rücksicht auf die neuen Bedürfnisse der heidenchristlichen Gemeinden die Marcusschrift zum dritten Evangelium erweitert.“ — Weiss, Comment. 7. A. S. 256: „Wie überhaupt der paulinische, so ist insbesondere auch der universalistische Standpunkt des Verfassers für Auswahl und Darstellung in seinem Evangelium von wesentlichem Einfluss gewesen.“ — Ders., Einl. i. d. N. T. S. 545: „Inhaltlich hat er seine Quellen vielfach verarbeitet. Schon war ihm aus denselben ein solcher Reichthum von Stoffen zugewachsen, dass er auf Kürzungen Bedacht nehmen musste. Analoge Erzählungen in seinen Quellen, wie die beiden Berufungsgeschichten, die beiden Synagogenscenen in Nazaret, die beiden Gespräche über das Liebesgebot verschmilzt er harmonistisch mit einander, Doubletten vermeidet er principiell, ja von zwei irgendwie ähnlichen Erzählungen lässt er die eine fort. Dies wird auch der Grund gewesen sein, weshalb er von den reich ausgeführten Erzählungen des Marcus vielfach auf die kürzere Darstellung der älteren Quelle zurückging, auch sonst hat er eine Fülle kleinerer Detailzüge, die für seine Leser ihre Bedeutung oder ihre Durchsichtigkeit verloren hatten, ausgelassen. Diese Rücksichtnahme auf seine Leser zeigt sich auch in der Entfernung aller Stoffe, welche durch ihre specielle Beziehung

er mit seiner Schrift verfolgte, und die ihn veranlassten, gewisse Stoffe zu vermeiden, andere hervortreten zu lassen.[1]) Doch ist, wie uns scheint, die Voraussetzung, von der man gewöhnlich ausgeht: dass der Verfasser sein Evangelium vorwiegend grade aus schriftlichen Quellen zusammengearbeitet habe, in denen er eine so grosse Fülle von Stoff vorgefunden, dass er denselben nicht ganz habe aufnehmen können, eine irrige. Hat der Verfasser, wie wir mit Recht annehmen zu dürfen glauben, seine Schrift ganz selbstständig gearbeitet, ohne aus schriftlichen Quellen zu schöpfen, so hat man auch zu der Annahme keinen Grund, dass er nur eine bestimmte Auswahl der ihm zu Gebote stehenden zahlreichen Stoffe in sein Evangelium aufgenommen habe. Das Wahrscheinlichere dürfte vielmehr sein, dass er den gesammten evangelischen Stoff, über den er überhaupt sichere Nachrichten erhalten hatte, verarbeitet hat. Dann hat man aber kein Recht für das, was er mehr hat, als die anderen Evangelien, oder für das, was er weniger hat oder in etwas abweichender Form mittheilt, besondere Gründe zu suchen. Der Verfasser gestaltet dann den von ihm vorgefundenen Stoff nicht um oder verkürzt oder vermehrt ihn, sondern er erzählt Alles, was er für hinreichend verbürgt hält, und in einer Weise, wie es ihm mitgetheilt worden war, oder wie er sich selbst des Thatbestandes erinnerte, ohne bei seinem Bericht eine andere Absicht zu haben als die: seinen Lesern ein möglichst vollständiges Bild des Lebens Jesu zu entwerfen.

4. Charakteristische Eigenthümlichkeiten des Evangeliums.

Zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Evangeliums rechnen wir vor Allem die ihm eigenthümliche Diction, welche dasselbe von allen übrigen Schriften des N. T. wesentlich unterscheidet. Dass seine Sprache eine auffallend hebraisirende sei,[2]) ist schon

auf innerjüdische Verhältnisse für sie ihre Bedeutung verloren hatten. Auch Missverständliches ist aus demselben Grunde weggelassen. Diese verkürzende Bearbeitung schliesst natürlich nicht aus, dass, wo dem Verfasser ein erläuternder oder ausmalender Zug für das Verständniss der Erzählung nöthig erschien, er ihn neu herzubrachte, oder dass er die Parabeln durch allegorisirende Züge ausmalte, die Rede durch ein neues Beispiel oder einen neuen Parallelsatz verstärkte" u. s. w.

[1]) So Zeller, Baur, Hilgenfeld, Keim, Overbeck, Scholten, Wittichen u. A.

[2]) Die hebraisirende Färbung der Sprache zeigt sich in dem ganzen Evangelium. Doch machen wir besonders auf folgende Stellen aufmerksam: C. 1 und 2. 3, 20. 5, 1. 12. 17. 6, 6. 7, 11. 12. 20. 28. 8, 1. 22. 28. 40 ff. 9, 18. 33. 37. 51 ff. 57. 10, 38. 11, 1. 14. 44. 13, 11. 14, 1. 15, 1 ff. 16, 14 ff. 17, 11. 18, 6. 35. 19, 2. 11. 15. 29. 20, 1. 11. 12. 28. 23, 44 f. 24, 4. 15. 28. 30. 51. Die einzelnen Hebraismen des Evangeliums sind schon oben näher besprochen worden.

früher hervorgehoben worden. Doch hat diesen Charakter unser Evangelium mit sämmtlichen übrigen Schriften des N. T. gemein, wenn derselbe in ihm auch noch etwas sichtbarer hervortritt. Charakteristisch für unsern Verfasser ist aber die individuelle Färbung dieser seiner hebraisirenden Sprache, welche sich in allen Theilen seiner beiden Schriften, die Wirabschnitte der Apostelgeschichte nicht ausgenommen, in gleicher Weise zeigt, und welche in einer dreifachen Erscheinung zu Tage tritt: 1. Darin, dass bei aller Abweichung seiner Sprache von der reinen Gräcität in seinen Schriften doch häufiger als in denen der meisten übrigen neutestamentlichen Schriftsteller sich auch ächt griechische Wendungen und Constructionen finden, was Manche zu dem unrichtigen Ausspruch veranlasst hat, dass seine Schriften der eigentlich griechischen Schreibweise unter allen neutestamentlichen am nächsten stehen.[1]) 2. Darin, dass er eine grössere Gewandtheit im Ausdrucke zu erkennen giebt, als die Verfasser der übrigen Evangelien, über einen grösseren Wortvorrath gebietet,[2]) auch von Partikeln und von mit Präpositionen zusammengesetzten Verbis einen reicheren Gebrauch macht. 3. Darin, dass er eine grosse Reihe von Ausdrücken, Redewendungen und Constructionen, welche im übrigen N. T. nur seltener vorkommen, mit besonderer Vorliebe gebraucht, ja kein neutestamentlicher Schriftsteller so viele immer wiederkehrende Lieblingsausdrücke hat, als er.[3]) Alles das sind Erschei-

[1]) Vgl. Buttmann, Grammatik des neutest. Sprachgebr. S. 2: „Der eigentlich griechischen Schreibweise am nächsten stehen die Schriften des Lucas, namentlich die Apostelgeschichte, deren Diction und Ausdrucksweise oft an attische Eleganz erinnert und voll von ächt griechischen Wendungen und Constructionen ist, obwohl es auch an gegentheiligen Beispielen in derselben nicht fehlt.“ Diese Charakteristik der Sprache des Lucas ist sicher sehr wenig zutreffend und hat bei einem Philologen etwas Auffallendes. Sie passt nicht auf die Apostelgeschichte, noch weniger aber auf das Evangelium, das wohl nirgends attische Eleganz der Sprache zeigt. Selbst das Vorwort, das man sich gewöhnt hat, als in dem reinsten Griechisch geschrieben zu bezeichnen, kann doch mit Recht nur als gewandt, keineswegs aber als rein griechisch geschrieben bezeichnet werden. Denn die Ausdrücke *ἀνατάξασθαι, πεπληροφορημένων, ὑπηρέται τοῦ λόγου, καθεξῆς, κατηχήθης* würde ein klassisch gebildeter Nationalgrieche in dem Sinne, in dem sie hier gebraucht sind, sicher nicht gebraucht haben.

[2]) In den beiden Schriften unseres Verfassers finden sich nicht weniger als 747 griechische Ausdrücke, welche im übrigen N. T. nicht vorkommen.

[3]) Als solche Lieblingsausdrücke sind zu nennen: *ἀκριβῶς, ἀναιρεῖν, ἀναπέμπειν, ἅπας, ἀπολογεῖσθαι, ἄρχεσθαι, ἀτενίζειν, ἄτοπος, ἀφιστάναι, ἄχρι, βουλή, βουλεύεσθαι, δεῖσθαι, διαμαρτύρεσθαι, διανοίγειν, διασώζειν, διέρχεσθαι, ἔθος, εἰσάγειν, ἐλεημοσύνη, ἐνθάδε, ἐξάγειν, ἐξαποστέλλειν, ἐξηγεῖσθαι, ἔκστασις, ἐξιστάναι, ἐπέρχεσθαι, ἐπιβαίνειν, ἐπιδιδόναι, ἐπιλαμβάνεσθαι, ἐφιστάναι, ἡσυχάζειν, ἰᾶσθαι, ἱκανός, κἀκεῖθεν, κατάγειν, καταξιοῦν, κατέρχεσθαι, κατηχεῖν, κελεύειν, κινδυνεύειν, κολλᾶσθαι, μέγας,*

nungen, die nicht etwa zu der Annahme nöthigen, dass der Verfasser ein Grieche, oder mit der griechischen Litteratur seiner Zeit vertraut war und seinen Stil nach ihr gebildet hat,[1]) sondern in seinem längeren Umgange mit Nationalgriechen und in seinem langen Aufenthalte in griechischem Gebiete, wie wir ihn bei ihm annehmen müssen, wenn er ein Begleiter des Apostel Paulus auf mehreren von dessen Reisen gewesen ist, ihre hinreichende Erklärung finden. Ausserdem ist die nicht verkennbare Verwandtschaft der Sprache des Verfassers mit der des Apostels Paulus hervorzuheben, welche sich namentlich darin zeigt, dass er eine grosse Menge von Ausdrücken gebraucht, die sich ausserdem nur oder fast nur in den paulinischen Briefen finden, eine Erscheinung, die bei dem vorangegangenen langen Umgange des Verfassers mit diesem Apostel durchaus nichts Auffälliges haben kann.

Als etwas dem Evangelium Eigenthümliches sieht man seit Gieseler ferner an, dass es eine Kundgebung paulinischer Richtung sei und einen durchaus paulinischen Geist athme.[2]) Doch ist man in

sofern dasselbe häufig gebraucht wird, um heftige Affecte oder deren Aeusserungen auszudrücken, wie in den Ausdrucksweisen *φόβος μέγας, χαρὰ μεγάλη, φωνὴ μεγάλη, σημεῖα μεγάλα* (vgl. auch *μεγαλεῖα, μεγαλειότης, μεγαλύνω*), *νομίζω, νομικοί, νότος, ὁμοθυμαδόν, ὅραμα, ὄρθρος, ὀρθῶς, ὁρίζειν, ἕως ὅτου*, die Verbindung von *οὐ* mit einem Adjectivum oder Adverbium, um das Gegentheil recht stark auszudrücken, wie *οὐ μετρίως, οὐκ ὀλίγος, οὐ πολλοί, οὐ πολύ, οὐ μακράν, οὐκ ἄσημος, οὐχ ὁ τύχων*, die von *πᾶς* gebildeten Worte, wie *διαπαντός, πανταχοῦ, πάντως, πανταχῆ, παντελές, πάντη, πάντοθεν, πάντοτε, παμπληθεί, πανδοχεῖον, πανδοχεύς, πανοικί, πανοπλία*, ferner *παραχρῆμα, παραγίνεσθαι, παραλύεσθαι, παῤῥησιάζεσθαι, παύεσθαι, πειθαρχεῖν, περιπίπτειν, πλεῖν, πλήθειν, πλῆθος, πολίτης, προσφωνεῖν, πύλη, σπεύδειν, στάσις, συλλαμβάνειν, συνέχειν, συγκαλεῖν, συμπαραλαμβάνειν, συμπορεύεσθαι, συντιθέναι, τὸ σωτήριον, τάσσειν, τε, τύπτειν, ὑποδεικνύναι, ὑποδέχεσθαι, ὑπάρχειν, ὑπολαμβάνειν, ὑποστρέφειν, χαλᾷν, χρῆμα*. Charakteristisch für den Verfasser ist ausserdem seine Vorliebe für mit Präpositionen zusammengesetzte Verba, für *μὲν οὖν, δὲ καὶ, καὶ δὲ*, für Zeitbestimmungen durch Präpositionen mit folgendem Infinitiv, für den Infinitiv um den Zweck der Handlung zu bezeichnen, das *τὸ* vor einem Fragesatze, den articulirten Nominativ satt des Vocativ, die Attraction beim Relativ, die Verbindung von *νομίζω* mit dem Acc. c. Infin., die Umschreibung des Verb. finit. durch *ἦν* oder *ἦσαν* mit dem Partic., des Neutrum eines Particips statt des Substant., die Umschreibung mit *χείρ*, endlich der bei ihm nicht ganz seltene Gebrauch des Optativ.

[1]) So urtheilt Keil, Comment. S. 172 f. Derselbe meint, dass unser Verfasser ausserdem auch durch die Gruppirung und Ordnung der geschichtlichen Thatsachen nach lehrhaften (?) Gesichtspunkten seine Bekanntschaft mit der weltlichen Geschichtsschreibung der Griechen seiner Zeit und die Absicht verrathe, die evangelische Geschichte so darzustellen, dass sein Geschichtswerk nicht zurückstehe hinter den kunstgerechten Schriftwerken der griechischen Historiker. Vgl. auch Nösgen, Theol. Stud. u. Kr. 1877 S. 468.

[2]) So sagt z. B. Güder (Herzogs Real-Encykl. IX S. 22): „Unter unseren kanonischen Evangelien trägt es allein das unverkennbare Gepräge paul. Geistes an sich.“

der näheren Bestimmung der Art und des Umfangs seines paulinischen Charakters verschiedener Meinung. Nach Hilgenfeld, der es als den ersten Versuch paulinischer Darstellung der evangelischen Geschichte bezeichnet, soll sich der Paulinismus des Verfassers sowohl in der Auswahl des Stoffes, als in der Anordnung desselben und in der nachdrücklichen Hervorhebung der paulinischen Grundlehren zeigen. So wenn der Verfasser bei Darstellung der Wirksamkeit Jesu auf jüdischem Gebiete nur solche Stücke mit Vorliebe ausführe, bei denen er mehr oder weniger seinen Paulinismus habe darlegen können, während er im Uebrigen über die innerjüdische Wirksamkeit Jesu so eilig als möglich hinweggehe; wenn er das jüdische Volk fortwährend in der ungünstigsten Weise darstelle, und in seinem Unglauben den Grund der Kreuzigung Jesu nachweise, dagegen zeige, wie das Christenthum von Anfang an die Bestimmung gehabt habe, sich über die Grenzen des Judenthums hinaus in das weite Gebiet des Heidenthums auszudehnen, wenn er ferner in der nachdrücklichsten Weise gegen das innerchristliche Judenchristenthum polemisire, was sich insbesondere in der wiederholt äusserst ungünstigen Beurtheilung der Zwölfapostel, deren alleinige Geltung das Judenchristenthum behauptete, kundthue. Der Paulinismus des Verfassers sei auch der eigentliche Grund, der ihn bestimme, die Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem so weitläufig auszuführen. Denn es sei ihm darauf angekommen, bei dieser Gelegenheit seinen paulinischen Gedanken-Reichthum recht ungehindert darzulegen. Ueberall werde der Verfasser durch seinen Paulinismus bewogen, zu dem, was ihm seine Quellen darboten, entweder hinzuzufügen oder davon wegzulassen oder Aenderungen vorzunehmen. Dabei hält Hilgenfeld den Paulinismus des Lucas nicht für den ursprünglichen, sondern für einen gemässigten, da er auch solche Elemente nicht ganz ausschliesse, welche dem essenisch-asketischen Judenchristenthum eigenthümlich waren. Ganz ähnlich urtheilen Strauss, Keim, Overbeck, Hausrath, Holsten. Viel weiter dagegen gehen Volkmar, Scholten und besonders Hasert, welche unsern Verfasser zu dem entschiedensten Antipetriner und Antijudaisten machen und in seinem Evangelium eine paulinische Parteischrift sehen, welche überall die bitterste Feindschaft gegen die judaistische Partei und deren Häupter athme. Auf ein bescheideneres Maass setzt Holtzmann den Paulinismus des Lucas herab. Von einer Opposition desselben gegen die Urapostel könne, meint er, nicht wohl die Rede sein. Die judaistisch-paulinischen Gegensätze treten in seinem Evangelium in ziemlich abgeschliffener Form hervor. Die von ihm vorgenommenen Umformungen der evangelischen Geschichte nach paulinischen Principien seien sehr mässige. Sie beschränken sich auf

Umbeugungen und Versetzungen, Auslassungen und Einfügungen einzelner Stoffe. Deutlicher zeige sich der Paulinismus in der vom Verfasser vorgetragenen Lehre, nämlich dem Universalismus, der gesteigerten Christologie und der Lehre von der Barmherzigkeit und Gnade.[1]) — Andere wie Renan, Schenkel, Godet, Güder, Grau, Weiss, Schanz beschränken das Paulinische unseres Evangeliums noch mehr, indem sie annehmen, dass dasselbe sich nur darin zeige, dass der Verfasser aus der Masse des evangelischen Stoffes, welchen ihm seine Quellen dargeboten, dasjenige ausgewählt habe, was ihm als geeignet erschienen, die paulinische Lehre zu rechtfertigen, und die paulinisch gesinnten heidenchristlichen Leser in ihrem paulinischen Glauben zu stärken. Aus diesem Grunde stelle der Verfasser überall solche Erzählungen in den Vordergrund, welche die Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes ins Licht stellen und die künftige Verwerfung desselben, die Berufung aber der Heiden ankündigen, verweile mit Vorliebe bei solchen Erzählungen und Parabeln, welche die Sünderliebe Gottes darstellen und von der Sündenvergebung, von der Nothwendigkeit des Hörens des Wortes, vom heiligen Geiste, von der aus dem Glauben kommenden Liebe, von der Begnadigung des bussfertigen Sünders und von der Empfehlung des Gebets reden. Dagegen sei der Verfasser fern davon, in paulinischem Interesse Jesu Lehren in den Mund zu legen, die er nicht gesprochen.[2])

[1]) Vgl. Einleit. in d. N. T. S. 379: „Das Paulinische des Evangeliums besteht einfach im Universalismus, demzufolge 13, 30 der Spruch von den Ersten und Letzten auf das Verhältniss von Juden und Heiden bezogen, überhaupt aber das ganze Leben Jesu in einen erweiterten Rahmen gebracht wird; daher die Weissagung 2, 31—34, daher die auf Adam zurückreichende Genealogie 3, 23—38, die Antecipation der zum Messiasprogramm umgestempelten Scene in Nazaret 4, 16—30, die Hervorhebung der als Repräsentanten der Heidenwelt geltenden Samariter, die absprechende Charakterisirung der heuchlerischen Selbstgerechtigkeit 16, 15. 20, 20, die zahlreichen Worte der Toleranz und der Sünderliebe Jesu (Sünderin 7, 36—50, verlorener Sohn 15, 11—32, Pharisäer und Zöllner 18, 10—14, Zacchäus 19, 1—10, reumüthiger Schächer 23, 39—43, drei Worte am Kreuze 23, 34. 43. 46). Die religiöse Grundrichtung kann, abgesehen von der gesteigerten Christologie ebenso in der Lehre von der Barmherzigkeit und Gnade (vgl. die Substituirungen von *οἰκτίρμων* 6, 36 statt *τέλειος* Mt. 5, 48, von *χάρις* Lc. 6, 32—34 statt *μισθός* Mt. 5, 46) gefunden werden, wie sich die ethische Sonderstellung des Evangelisten durch eine ascetische Weltanschauung kennzeichnet, welcher Armuth und Besitzlosigkeit als Vollkommenheitsideal, Almosen und Gebetsübung unter dem Gesichtspunkte von Tugendmitteln erscheinen." Aus den letzten Worten ist ersichtlich, dass Holtzmann ebenso wie Hilgenfeld dem Lucas einen ascetisch gefärbten Paulinismus zuschreibt.

[2]) Dies führt besonders Grau aus, vgl. Entwickelungsgesch. d. neut. Schriftthums I S. 294: „Obwohl hinter dem Begleiter des Apostels Paulus offenbar die

Doch ist uns fraglich, ob man überhaupt mit Recht von einem paulinischen Charakter unseres Evangeliums in irgend welchem Sinne reden dürfe. Dass man es nicht in dem Sinne darf, in welchem ihn Hasert, Volkmar, Scholten, Hilgenfeld und überhaupt die sämmtlichen Glieder der Tübinger Schule annehmen, ist uns nicht zweifelhaft. Aber auch in dem gemässigteren Sinne, in welchem die grosse Mehrzahl der Theologen von einem solchen reden, dürfte derselbe doch kaum mit Recht angenommen werden. Hätte man freilich ein Recht anzunehmen, dass unser Verfasser, als er sein Evangelium schrieb, die Evangelien des Matthäus und Marcus und noch manche andere ähnliche Schriften vor sich gehabt habe, so würde man die Erscheinung, dass unser Evangelium in vieler Hinsicht so ganz anders geartet ist als jene, dass es Stoff darbietet, den jene nicht haben, und nicht darbietet, den jene haben, dass es Einzelnes anders ordnet oder mit Zusätzen und Weglassungen oder in abweichender Form enthält, vielleicht mit Recht zum Theil auf Rechnung seines Paulinismus setzen dürfen. Doch sind wir überzeugt, dass jene Voraussetzung, von der man allgemein ausgeht, eine irrige ist, dass unser Evangelist vielmehr ganz unabhängig von jenen geschrieben, nachdem er seinen Stoff durch selbstständige Forschungen gesammelt hatte. Dann aber fällt zur Annahme eines paulinischen Charakters unseres Evangeliums jeder Grund hinweg. Denn es hindert nichts, alle die Erscheinungen, die man sich gewöhnt hat, auf eine bestimmte Absicht des Verfassers zurückzuführen oder mit seinem dogmatischen Standpunkt in Zusammenhang zu bringen, einfach daraus zu erklären, dass es ihm grade so, wie er es wiedergiebt, von seinen Quellen dargeboten wurde. Dazu kommt nun aber noch Folgendes: 1. Specifisch paulinische Elemente lassen sich in unserem Evangelium überhaupt nicht nachweisen.[1])

Erkenntniss des ewigen Wesens Jesu steht, wie sie Paulus in seinen Briefen zeigt, trägt jener sie doch nicht in sein geschichtliches Werk. Er giebt, was seine Quellen geben." — Dasselbe „gilt in ähnlicher Weise vom Artikel der Rechtfertigung. Nirgend lässt Lucas Christum die Lehre des Apostel Paulus vortragen. Er zeigt in der Lehre Jesu nur die Wurzeln des Paulinismus auf. In solcher Weise aber, wie ein Apostel Paulus über Rechtfertigung und Glaube, über Sünde und ihre Sühnung geredet hat, sollte und konnte Jesus Christus nicht reden — in dem keine Sünde war, der auch selbst nicht gerechtfertigt worden ist vor Gott, wie wir gerechtfertigt werden, in welchem vielmehr unsere Rechtfertigung vorhanden ist. Wie hätte endlich Christus vom Glauben an sich selbst und von der Rechtfertigung durch diesen Glauben in abschliessender Weise reden können vor seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, in welchem ja erst der wesentliche Grund der Rechtfertigung in Erscheinung und Wirklichkeit getreten ist."

[1]) Dasselbe gilt von der Apostelgeschichte, in der die eigenthümlich paulinische Lehre nur in ein Paar Stellen (vgl. 13, 39. 26, 18) nebenbei hervortritt.

Was man als paulinisch bezeichnet, ist in Wirklichkeit nicht specifisch paulinisch, sondern steht nur mit der paulinischen Lehre nicht in Widerspruch, kann aber mit gleichem Rechte als petrinisch bezeichnet werden.[1]) 2. Aehnliche Gedanken als die, welche man in unserem Evangelium auf Rechnung des Paulinismus stellt, finden sich zahlreich auch in den anderen Evangelien, denen man doch deshalb einen paulinischen Charakter nicht zuschreibt. 3. Wie verträgt sich mit dem paulinischen Charakter die Erscheinung, dass sich in unserem Evangelium eine Menge solcher Elemente finden, welche einen ganz entgegengesetzten Charakter haben (wie 3, 10 ff., 6, 20 ff., 11, 5 ff., 12, 13 ff., 16, 17. 19 ff., 18, 1 ff.)? Gewöhnlich antwortet man: der Paulinismus des Verfassers sei ein gemässigter, ein asketisch gefärbter, gewesen. Allein dann wäre er eben kein wirklicher Paulinismus.

[1]) Aehnlich spricht sich Reuss aus. Vgl. die Gesch. der heil. Schr. N. T. 5. A. S. 212: „Von Alters her hat sich die Ansicht festgesetzt, dass das dritte Evangelium, im Gegensatze zum ersten, an den paulinischen Standpunkt sich anlehne und der freieren universalistischen Anschauungsweise huldige. Es ist nicht zu leugnen, dass für diese Auffassung einzelne schlagende Beweise beigebracht werden können. Allein das Urtheil über den theologischen Charakter des Buchs ist hiermit nicht erschöpft, vielmehr höchst einseitig gerathen. Nicht nur erhält die Geschichte Jesu im Grossen und Ganzen hier gar keine andere Bedeutung, als durch Matthäus; nirgends blickt der Zweck durch, ein unvollkommenes religiöses Verständniss derselben zu beseitigen oder zu überwinden; es finden sich im Gegentheil zahlreiche, aus der allgemeinen Ueberlieferung geschöpfte, Aussprüche und Thatsachen vor, welche, buchstäblich verstanden, eher eine volksthümliche judenchristliche Färbung an sich tragen.“ — Pfleiderer schreibt unserem Evangelium einen weniger dogmatischen als social-ethischen Paulinismus zu. Vgl. Urchristenthum S. 465 f.: „Die religiöse Centrallehre der paulinischen Theologie erhält bei Lucas eine verallgemeinernde Wendung, wodurch sie aus dem dogmatischen auf's ethische, und zwar, wenn der Ausdruck gestattet ist — auf's christlich-sociale Gebiet übertragen wird. — Die Sünderliebe des Lucas entspringt ebenso sehr und vielleicht noch mehr, als seinem dogmatischen Paulinismus, seiner allgemeinen social-ethischen Weltanschauung, sie ist gewissermaassen die religiöse Ausdrucksform für seine menschliche Sympathie mit dem armen und niedrigen Volk, das von den weltlich und geistlich höher stehenden Klassen („den Herrschenden dieser Welt“ 1 Cor. 2, 8) gering geachtet, aber bei Gott um seines demüthigen Heilsverlangens willen hochgeachtet ist. Und da Lucas hierin gewiss nicht allein stand, sondern die herrschende Grundstimmung der Gemeinden seiner Zeit vertrat, so erkennen wir daraus zugleich, was eigentlich am paulinischen Evangelium die für das Gros der Gemeinden verständliche und anziehende Seite war: gewiss nicht das Dogma, nicht die rabbinische Dialektik, nicht die transscendente Speculation, sondern die allem jüdischen wie heidnischen Aristokratismus und Exklusivismus abgeneigte wahrhaft universale und volksthümliche Liebe zu denen, welche vor der Welt unedel und verachtet, aber vor Gott erwählt sind (1 Cor. 1, 20—29, vgl. Luc. 10, 21. 6, 20 ff. 1, 51 ff. 14, 21—24).“

4. Gewöhnlich glaubt man unserem Evangelium schon deshalb einen paulinischen Charakter zuschreiben zu dürfen, weil man dessen Verfasser für einen Begleiter und Freund Pauli anzusehen habe. Doch ist uns sehr fraglich, ob man die Gefährten Pauli als auf der Höhe des paulinischen Standpunktes stehend sich zu denken habe. Die Lehre Pauli in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit war, wie uns dünkt, viel zu hoch und zu sehr Resultat seiner persönlichen Entwickelung, als dass man anzunehmen ein Recht hätte, dieselbe sei ohne Weiteres auf dessen Gefährten übergegangen, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach nur die allgemeinsten Resultate derselben aneigneten, im Uebrigen aber eine Lehre vortrugen, die sich von der der Urapostel und deren Gemeinden kaum unterschied. 5. Wenn man den paulinischen Charakter des Evangeliums aus den Worten 1, 4 folgert, in denen der Verfasser als Zweck seiner Schrift angebe: den Theophilus von der Sicherheit der Lehre, in der er unterwiesen worden, zu überzeugen, und nun annimmt, dass unter dieser Lehre nur die paulinische verstanden werden könne, so geht man von vornherein mit einem Vorurtheil an diese Stelle heran, dessen Richtigkeit erst des Beweises bedarf: dass nämlich bei λόγων Lehren, und zwar paulinische Lehren gemeint seien.

Nach allem Bisherigen scheint uns von einem paulinischen Charakter unseres Evangeliums nicht wohl die Rede sein zu dürfen. Dasselbe hat, wie uns scheint, überhaupt nicht einen Charakter, aus dem sich eine bestimmte Färbung des christlichen Standpunktes seines Verfassers erkennen liesse. Es ist nicht eine lehrhafte, sondern eine ganz objectiv gehaltene historische Schrift. Wie der Zweck dieser Schrift nicht ist: den specifisch-paulinischen Glauben der Leser zu fördern, wie man oft angenommen hat, sondern: dieselben überhaupt in ihrem christlichen Glauben zu beleben und ihnen zur Sicherheit desselben zu verhelfen, so haben ihn auch bei der Auswahl seines Stoffes nicht paulinische Interessen geleitet, sondern er nimmt allen das Leben Jesu betreffenden Stoff in seine Darstellung auf, der ihm überhaupt zugänglich war,[1]) nur diejenigen Thatsachen und Reden Jesu mit Stillschweigen übergehend, von denen er nicht hatte erfahren können, welcher Zeit sie angehören, oder über die er überhaupt eine zuverlässige Nachricht nicht erhalten hatte.

Als eine fernere Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums glauben wir mit Recht ansehen zu dürfen: dass es allein unter allen vier

[1]) Vgl. Reuss, Gesch. d. N. T. 5. A. S. 212: „Es wird der Wahrheit näher kommen, wenn wir behaupten, dass nicht ein Parteiinteresse, sondern die rücksichtslose historische Forschung oder, wenn man lieber will, die den grösseren Reichthum suchende Wissbegierde (?) den Stoff gesammelt hat.“

kanonischen Evangelien den Charakter einer eigentlichen Biographie Jesu hat. Während das Evangelium des Marcus einen kurzen Abriss der wichtigsten Ereignisse nur des amtlichen Lebens Jesu darbietet, das des Matthäus zwar insofern eine gewisse Aehnlichkeit mit einer Biographie Jesu hat, als es seinen Bericht nicht auf das amtliche Leben Jesu beschränkt, sondern schon mit der Geburt Jesu beginnt und einige Thatsachen aus der Kindheitszeit Jesu mittheilt, aber doch keineswegs alle Perioden des Lebens Jesu behandelt und dabei seinen Stoff vorzugsweise nach sachlichen Gesichtspunkten ordnet, auch nicht eine blosse Geschichte erzählen will, sondern mit dem historischen Zweck einen apologetischen verbindet, endlich das Evangelium des Johannes als eine die kirchliche Ueberlieferung über das Leben Jesu ergänzende Beschreibung der wichtigsten Wendepunkte der evangelischen Geschichte, wie sie dem Augen- und Ohrenzeugen noch lebendig im Gedächtniss hafteten, angesehen werden kann, ist dagegen das Evangelium des Lucas eine die möglichste Vollständigkeit anstrebende Geschichte des Lebens Jesu von Anfang bis zu Ende durch alle Perioden desselben hindurch, soweit der Verfasser über die einzelnen Perioden hatte Nachrichten erhalten können. Es beginnt daher mit einem früheren Zeitpunkte als irgend eines der anderen, nämlich schon mit der Vorherverkündigung der Geburt des Vorläufers des Messias, verfolgt dann das Leben Jesu durch alle einzelnen Perioden desselben, und schliesst später als die anderen, nämlich mit dem Berichte von der Himmelfahrt Jesu. In gleicher Vollständigkeit beschreibt keines der übrigen die evangelische Geschichte. Hiermit aber hängt aufs Engste zusammen: dass es einen streng chronologischen Charakter hat, eine Eigenthümlichkeit, die es nur mit dem Evangelium des Johannes gemein hat. Dass es diesen Charakter wirklich habe, dürfte schon der Umstand wahrscheinlich machen, dass der Verfasser sogleich im Vorwort ausdrücklich als seine Absicht betont, die Thatsachen des Lebens Jesu in zeitlicher Folge (*καθεξῆς*) beschreiben zu wollen (vgl. 1, 3). Denn dass καθεξῆς nicht, wie man mitunter angenommen hat, von sachlicher, sondern von zeitlicher Ordnung gemeint sei, dürfte aus dem Zusammenhang unzweifelhaft hervorgehen. Wir haben aber auch allen Grund anzunehmen, dass der Verfasser bei der Ausführung diesem Vorsatze gemäss verfährt, da wir überall in seiner Schrift das Bestreben wahrnehmen, die einzelnen Perioden streng von einander zu sondern, nicht vorauszubeschreiben, was einer späteren Zeit angehört, sondern von jedem Ereigniss und von jedem Ausspruch Jesu an der Stelle zu handeln, an welche sie der Zeitordnung nach hingehören. Hieraus ist es zu erklären, dass der Verfasser von der Ordnung des Matthäus

vielfach abweicht, dass er namentlich den einzelnen Aussprüchen Jesu, die er mit Matthäus und Marcus gemein hat, oft eine ganz andere Stelle anweist, als diese. Eben hiermit hängt es zusammen, wenn er in allen einzelnen Theilen seines Evangeliums eine Menge zeitlicher Bestimmungen giebt.[1]) Allerdings fehlt es nicht an Stellen, an denen die vom Verfasser gegebenen zeitlichen Bestimmungen ziemlich allgemein sind (vgl. 5, 12. 17. 6, 12. 7, 11. 8, 1. 22), oder an denen er ein Ereigniss an das andere, eine Rede Jesu an die andere anreiht, ohne ausdrücklich von der Zeit zu reden, der sie angehören (vgl. 7, 36. 8, 19. 9, 1. 7. 18. 46. 10, 1. 25. 38. 11, 1. 14. 12, 13. 22. 54. 13, 10. 18. 14, 1. 25. 15, 1. 16, 1. 17, 1. 20. 22. 18, 1. 9. 15. 18. 24, 44). Doch ist es sicher ein Irrthum, wenn man oft angenommen hat, dass der Verfasser in solchen Fällen das Ereigniss, zu dem er übergeht, ohne Rücksicht auf die Zeit, der es angehört, mittheile, oder dass er sagen wolle, die folgende Rede Jesu sei von ihm irgend einmal, zu einer nicht bestimmbaren Zeit, gehalten worden, oder dass er gewisse Materien um ihrer sachlichen Verwandtschaft willen zusammenstelle (Hofm., Keil). Vielmehr zeigen solche Stellen nur die Genauigkeit, mit der der Verfasser bei seiner Geschichtsdarstellung verfährt, indem er nur da die Zeit genau angiebt, wo er auf Grund seiner Quellen sie genau bestimmen konnte, während er in allen den Fällen, in denen er mit dieser nicht ganz genau bekannt war, sich damit begnügt, dieselbe nur durch die Stelle zu bezeichnen, an der er ein Ereigniss oder eine Rede mittheilt. In einzelnen Fällen sucht er seinem Bedürfniss nach Genauigkeit auch ausserdem dadurch zu genügen, dass er die allgemeine Situation schildert, in die ein Ausspruch hineingehört, oder die specielle Veranlassung zu demselben nennt (vgl. 5, 1. 7, 18 ff. 36. 11, 1. 14. 27. 29. 37 f. 45. 12, 1. 13. 41. 13, 1. 14. 31 ff. 14, 1. 7. 15. 25. 15, 1 f. 16, 14. 17, 5. 11. 20. 18, 1. 9. 15. 35. 19, 1. 11. 20, 20).

Die meisten Ausleger gehen freilich von einer ganz entgegengesetzen Ansicht über unser Evangelium aus, indem sie zwar meist anerkennen, dass der Verfasser 1, 3 die Absicht zu erkennen gebe, chronologisch schreiben zu wollen, dass er dies aber in Wirklichkeit nur hinsichtlich der allgemeinen Gruppirung des Stoffs thue, indem er zuerst den Versuch wage, die öffentliche Wirksamkeit Jesu rein zeitlich in die galiläische, aussergaliläische und jerusalemische einzu-

[1]) Vgl. 1, 5. 26. 39. 2, 2. 21. 22. 42. 3, 1. 2. 21. 23. 4, 1. 13. 14. 15. 16. 31. 38. 40. 5, 27. 6, 1. 6. 12. 7, 1. 11. 8, 1. 27. 40. 9, 10. 28. 37. 51. 57. 10, 1. 17. 11, 37. 13, 1. 22. 31. 16, 14. 17, 11. 18, 31. 35. 19, 1. 11. 28. 45. 20, 1. 22, 1. 7 39. 47. 66. 23, 54. 24, 1. 13. 36.

theilen,[1]) oder dass er seinen Vorsatz überhaupt gar nicht ausführe, da er in Wirklichkeit seine Stoffe wesentlich nach sachlichen Gesichtspunkten zusammenordne[2]) (z. B. Ebrard, Lange, Hengst., Hofm., Keil, Luthardt, Steinm., Haupt, Nebe, Schanz, Nösgen u. A.). Zu diesem Urtheil wurde man zunächst durch das günstige Vorurtheil veranlasst, das man für die ganz abweichende Ordnung des Matthäus hat, die man sich gewöhnt hat als die wirklich chronologische anzusehen. Bestärkt wurde man in demselben aber namentlich durch zwei Erzählungsstücke, von denen man glaubt annehmen zu dürfen, dass sie den deutlichen Beweis dafür liefern, dass unser Evangelist in Wirklichkeit nicht chronologisch schreibe. Das ist 1. die von ihm in Widerspruch mit Matthäus und Marcus gleich in den Anfang der galiläischen Wirksamkeit Jesu gestellte Erzählung von dem Besuch Jesu in Nazaret, und 2. der Abschnitt 9, 51 bis 18, 14. Was die erstere Erzählung betrifft, so nimmt man fast allgemein an, dass der Verfasser sie

[1]) So Weiss, Einl. i. N. T. S. 546. — Aehnlich Schanz, Comment. S. 54: „Lucas widmet wohl den chronologischen Angaben eine grössere Aufmerksamkeit, aber doch trifft dies hauptsächlich nur für die Wendepunkte der Geschichte zu und gestattet den Schluss auf alles Einzelne nicht. Er hat vielmehr Rücksicht genommen auf den vorausgehenden Unterricht des Theophilus, der kein historischer gewesen ist.“

[2]) Vgl. Hofmann a. Schr. S. 243: „Im Vorwort hat der Verfasser versprochen, καθεξῆς γράψαι, was gemeint ist im Gegensatz zu einer Aufzeichnung vereinzelter Geschichten, welche absieht von ihrem Zusammenhang unter sich (vgl. Apost. 11, 4. 18, 23). Und so ist auch das Werk angelegt: es giebt eine wirkliche Geschichte. Dadurch ist aber im Einzelnen nicht ausgeschlossen, dass die Erzählung da, wo es die geschichtliche Darstellung erheischt, eine sachliche Ordnung vorwalten lässt vor der bloss zeitlichen Aufeinanderfolge.“ — Aehnlich Keil a. Schr. S. 183: „καθεξῆς steht im Gegensatz nur gegen ordnungslose Erzählung, ist aber nicht so zu pressen, dass man daraus ein strictes Einhalten der chronologischen Zeitfolge für alle Einzelnheiten folgern darf. Es besagt nur, dass er die zeitliche Aufeinanderfolge der Begebenheiten so weit einhalten wolle, als es sich mit dem darzustellenden Geschichtsbilde verträgt, oder bestimmter ausgedrückt: mit dem Zwecke, den er mit seiner geschichtlichen Darstellung erreichen will.“ — Güder (vgl. Herzogs Real-Encyklop. IX S. 23): „Das καθεξῆς γράψαι 1, 3 kann die Vermuthung nahe legen, Lucas habe es auf eine chronologisch geordnete Erzählungsweise, auf die zeitliche Abfolge der einzelnen Geschichten abgesehen. Die Ausführung trifft indess nur theilweise zu, und wir haben dabei jedenfalls ebenso sehr an eine sachliche Ordnung zu denken.“ — Nösgen (vgl. Kurzgefasster Comment. 1. Abth. S. 268): „Die Beibehaltung des biographischen Aufrisses der ganzen Darlegung hat nicht in einer Werthlegung des Evangelisten auf die zeitliche Reihenfolge, sondern in der mit jenem den Grundzügen nach gegebenen inneren Dialektik des Stoffes ihren Grund.“ — Wetzel, die synopt. Evang. S. 137: „Wer sieht nicht ein, dass gerade die Ordnung trotz καθεξῆς das Mangelhafteste im Lucas ist!“

offenbar zu früh bringe, aber nicht aus Versehen, sondern absichtlich. Er stelle sie an die Spitze seiner Darstellung, dabei aber zugleich andeutend, dass sie in Wirklichkeit chronologisch mitten in die Wirksamkeit Jesu gehöre, weil er in dem Ereigniss eine Weissagung auf die Verwerfung Jesu in Israel und die Berufung der Heiden sehe. Im Sinne des Evangelisten sei die damals von Jesu gehaltene Rede eine Eröffnungsrede, und darum stelle er sie gleichsam als Programm sogleich an den Anfang. Die erste Hälfte derselben sei ihm ein Programm über die Art der Wirksamkeit Jesu, die zweite über den Erfolg derselben. Die Rede Jesu enthalte die beiden für das Lucas-Evangelium constitutiven Momente: einmal die Heilsbotschaft an die äusserlich und innerlich Gebundenen, sodann den Uebergang derselben zu den Heiden.[1]) Doch schiebt man, wie uns scheint, bei dieser Betrachtungsweise dem Evangelisten einen Gedanken unter, den derselbe schwerlich gehabt hat. Dass der Verfasser die Erzählung zu früh gestellt habe, ist doch nur ein Vorurtheil dadurch entstanden, dass Matthäus nnd Marcus von einem ähnlichen Vorgang aus späterer Zeit berichten. Ist es aber wirklich so undenkbar, dass Jesus zweimal den Versuch gemacht haben sollte, seine Vaterstadt für das Evangelium zu gewinnen, einmal gleich im Anfang seiner galiläischen Wirksamkeit und ein anderes Mal später? Und dass der Verfasser selbst V. 23 verrathe, dass der Vorgang einer späteren Zeit angehöre, nachdem er schon längere Zeit in Kapernaum gewirkt hatte, ist doch auch nicht so sicher, als man gewöhnlich annimmt. Kann man denn die Worte *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καπερναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου* nicht auf das Joh. 4, 46 ff. erzählte Ereigniss beziehen? Sonach scheint uns diese Erzählung den nicht chronologischen Charakter unseres Evangeliums nicht zu beweisen. Mit mehr Schein macht man dagegen den Abschnitt 9, 51 bis 18, 14 geltend, um denselben Satz zu beweisen. Man glaubt als sicher annehmen zu dürfen, dass hier der historische Fortschritt unterbrochen werde. Der Abschnitt sei offenbar eine Einschaltung, innerhalb deren von einer chronologischen Folge nicht die Rede sein könne. Nach Hofmann wird der 9, 45 fallengelassene historische Faden erst 18, 31 wieder aufgenommen, die meisten übrigen Ausleger nehmen dagegen an, dass

[1]) Vgl. Haupt, die alttest. Citate in den vier Evang. S. 119 f. — Aehnlich fast sämmtliche neuere Ausleger. Vgl. auch Grau, das Selbstbewusstsein Jesu S. 130: „Obwohl Lucas weiss, dass demselben eine anderweite Thätigkeit Jesu in Kapernaum schon vorausgeht (4, 23), so hat er jene Erzählung doch in den Anfang seiner Darstellung des Berufswirkens gestellt, weil sie für die Absicht des dritten Evangeliums ähnlich charakteristisch ist, wie etwa die Bergpredigt für die des ersten Evangeliums.“

der historische Bericht 9, 50 unterbrochen werde und schon 18, 15 wieder beginne. Im Einzelnen beurtheilt man diesen Abschnitt in sehr verschiedener Weise. Da derselbe für das Verständniss und die Beurtheilung unseres Evangeliums von der grössten Wichtigkeit ist, so sollen hier die verschiedenen Ansichten über denselben etwas näher besprochen werden. 1. Die Einen sehen denselben als einen fortlaufenden Bericht von der letzten Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem an, derselben, von welcher Matth. 19, 1, Mrc. 10, 1 die Rede sei, welche Lucas abweichend von Matthäus und Marcus als ein langsames Umherziehen in kleinen Tagemärschen, dessen Endziel Jerusalem gewesen, sich gedacht habe. Er stelle es sich so vor, als habe Jesus, nach Jerusalem gerichtet, anfangs die Absicht gehabt, Samarien zu durchwandern, dass er aber, nachdem er von da zurückgewiesen worden, sich wieder nach Galiläa gewendet habe, und dort noch längere Zeit geblieben sei (noch 17, 11 befinde er sich an der Grenze Samariens) und erst ganz zuletzt langsam sich direct Jerusalem zubewegt habe. Dabei erinnere der Evangelist immer von neuem daran, dass Jesus sich immer noch auf der Reise nach Jerusalem befinde (10, 38. 13, 22. 33 f. 14, 25. 17, 11). Um diese von der der beiden anderen Synoptiker abweichende Beschreibung der letzten Reise Jesu erklärlich zu machen, nimmt man an, dass Lucas von jetzt an eine nur ihm eigenthümliche Quelle benutze, und zwar denkt man sich entweder, dass diese Quelle eine ausführliche Beschreibung der letzten Reise Jesu enthalten habe (Mey., God.), oder dass Lucas die Berichte von zwei verschiedenen Reisen Jesu nach Jerusalem, der zum Enkänienfeste und der zum letzten Passah, welche von zwei Begleitern Jesu in Form von Tagebüchern verfasst worden, mit einander verschmolzen (Schleierm., Olsh., Neand., Ebr., früher Hofm.), oder endlich dass er eine Schrift benutzt habe, die er irrthümlich als einen Bericht von der letzten Reise Jesu angesehen, während dieselbe in Wirklichkeit eine Sammlung von denkwürdigen kürzeren und längeren Aussprüchen Jesu habe sein sollen (Bl.). So im Wesentlichen Künöl, Hug, Schleiermacher, Olshausen, Neander, Ebrard, Schegg, Meyer, Baur, Güder, Godet, Schanz. 2. Andere nehmen zwar ebenfalls an, dass bei der 9, 51 erwähnten Reise Jesu nach Jerusalem die letzte Reise, die zum Todespassah, gemeint sei, sehen aber in dem ganzen Abschnitt nicht einen fortlaufenden Reisebericht, sondern meinen, dass diese Reise nur den äusseren Rahmen bilde, in den Lucas eine Menge evangelischen Stoffes, den ihm seine Quellen geboten, und den er im bisherigen nicht einzureihen gewusst, namentlich eine Menge von Reden und einzelnen Aussprüchen Jesu, eingefasst und nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet habe, eine Art Nachtrag zum Vorangehenden.

Als Quelle, aus der der Verfasser bei diesem Abschnitt geschöpft habe, denken sich die Vertreter dieser Ansicht meist eine von ihm vorgefundene Redesammlung. In der Beurtheilung des Abschnitts im Einzelnen weichen die in Rede stehenden Theologen wieder mannigfach von einander ab. Während Hug in ihm Collectaneen sah, die der Verfasser vorgefunden und ziemlich unverändert in sein Werk aufnehme[1]), de Wette[2]), Reuss[3]), Holtzmann[4]), Hengstenberg[5]) und Güder[6])

[1]) Einl. i. d. Schr. d. N. T. 4. Aufl. 2. Th. S. 251: „Wir haben hier nichts als Reisebeschreibungen, ohne über den Erfolg und über das, was an dem Orte, wohin sie gerichtet waren, vorgegangen ist, ja selbst ohne zu wissen, ob der erhabene Reisende die Stelle erreichte, worauf sein Vorhaben ging. Hier hat es den Anschein, oder vielmehr ist es klar, dass wir keine zusammenhängende Geschichte, sondern einzelne Theile und Bruchstücke, oder, wenn man das Wort will, Fragmente vor uns haben und Collectaneen, die uns der Schriftsteller wiedergab, wie sie ihm seine Erforschungen angeboten hatten."

[2]) Kurze Erkl. d. Evg. d. Luc. u. Marc. 3. A. S. 76: „Deutlich lässt Lucas Jesum sogleich 9, 51 f. nach Jerusalem aufbrechen und das Gebiet von Samarien betreten; allein da die Reise dahin in wenigen Tagen gemacht werden konnte, so fällt auf, dass Jesus 10, 1 ff. die Aussendung von siebenzig Sendboten unternimmt und deren Rückkehr abwartet, was schwerlich in Samarien geschehen konnte; wie denn im Folgenden so manche Reden, Heilungen und andere Vorgänge stattfinden, deren Scene nicht in Samarien gewesen sein kann (vgl. 11, 37. 13, 10. 14, 1. 15, 2). C. 13, 22 zieht Jesus auf dem Wege nach Jerusalem durch manche Städte und Dörfer und 17, 11 durch Galiläa und Samarien, so dass er sich eher rückwärts als vorwärts zu bewegen scheint. Wie unklar der Bericht ist, erhellt daraus, dass 10, 38 die Scene in Bethanien bei Jerusalem ist, ohne dass der Ref. dieses ahnet. Dazu kommt, dass viele Reden offenbar nur zusammengeschoben sind (s. z. 10, 2 ff. 13 ff. 11, 31. 33. 12, 10. 39. 54. 57. 13, 18. 22. 34. 16, 13. 16. 17, 1. 5. 7. 22). Wir werden also in dem ganzen Abschnitte eine unchronologische und unhistorische Zusammenstellung zu erkennen haben, die wahrscheinlich dadurch veranlasst ist, dass Lucas manchen evangel. Stoff vorfand, den er sonst nicht einzureihen wusste und daher hier zusammenwarf."

[3]) Gesch. d. heil. Schr. N. T. 5. A. Abth. I S. 209: „Am kürzesten lehrt dies der 9, 51 beginnende, von der neueren Kritik fälschlich sogenannte Reisebericht, in welchem unter Anderem längere Stationen (10, 1. 17) müssten angenommen werden, eine Menge Reden ohne allen äusseren Anhalt eingeflochten sind, und eine geographisch-chronologische Ordnung schlechterdings nicht vorhanden ist: der Bericht führt uns sogleich nach Samarien; 10, 38 ist Jesus schon in Bethanien, 13, 22 weit weg, immer auf dem Wege nach Jerusalem, 13, 31 plötzlich wieder in Galiläa; 17, 11 in Samarien und Galiläa; 18, 31 erinnert wieder an das Ziel der Reise und V. 35, ganz von jenem Wege ab, finden wir ihn in Jericho, also von jenseits des Jordans kommend und so noch einmal gegen Bethanien ziehend; dazwischen sendet Jesus C. 10 seine Jünger nach allen Seiten hin und diese haben Zeit zurückzukommen und Bericht zu erstatten; vieles ist gar nicht localisirt 11, 1. 12, 1. 13, 10. C. 14—16 und am Ende 18, 14 ist von der Ankunft nicht die Rede. Man sollte doch anerkennen, dass Lucas

in ihm ebenfalls ein buntes ungeordnetes Aggregat finden, das der Verfasser aus seinen Quellen zusammengestellt habe, sieht Weiss in ihm eine Beschreibung der verschiedenen Zeiten angehörigen aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu, die sich Lucas, durch seine Quellen verführt, irrthümlich als erst auf den Aufbruch aus Galiläa gefolgt vorstelle, und die sich ihm als ein beständiges Umherreisen Jesu, das seinen Zielpunkt in Jerusalem gehabt habe, darstelle.[1]) 3. Noch Andere nehmen an, dass der Verfasser diesen Abschnitt, dessen Inhalt er der von ihm benutzten Spruchsammlung entnehme, in sein Evangelium einschalte, um die Art des Lehrens Jesu nach Inhalt und

bei einer nur oberflächlichen Kenntniss der Ortslagen dieses nicht für eine und dieselbe Reise ausgeben konnte, dass also auch bei ihm nur das zu seiner Zeit allein noch mögliche Aggregat von einzelnen Scenen ohne Zeitordnung zu finden ist."

[4]) Hand-Comment. z. N. T. I S. 13: „Als Ersatz für die fortgefallene Nordreise bringt Lucas in seinem zweiten Theil (9, 51 bis 18, 14), der grossen Einschaltung, eine Reise nach Süden, nämlich von Galiläa durch Samarien in der Richtung nach Jerusalem. Dies der wegen 9, 51—56. 10, 30—37. 17, 11—19 sog. Samariterabschnitt, darin Lucas vielerlei Material anhäuft, welches sich nur da zuweilen mit Marc. berührt, wo auch die in diesem Theil ausgiebig benutzte Spruchsammlung Parallelen zu Marc. bietet 10, 25. 11, 16—28. 38. 17, 12 = Mrc. 10, 17. 8, 11. 3, 20—35, 7, 2. 9, 42. Um diesen Stoffen einen gemeinsamen Hintergrund zu bieten, wird von Zeit zu Zeit daran erinnert, dass man sich auf der oben angegebenen Reiseroute befindet 9, 51. 52. 57. 10, 1. 38. 13, 22. 17, 11. So erweitert Luc. das Leben Jesu durch einen in dem Einschnitt Mrc. 10, 1 = Matth. 19, 1 angebrachten „Reisebericht", welcher nur in vielem Detail, nicht aber als Ganzes der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht."

[5]) D. Evang. d. h. Johannes Bd. 2 S. 4: „Lukas giebt darauf eine Reihe von Thatsachen, welche verschiedenen Zeiten angehören. Im Ganzen und Grossen giebt er die Thatsachen in ihrer chronologischen Reihenfolge, καθεξῆς C. 1, 3. Aber nachdem er dies bis dahin in der Hauptsache gethan, doch also dass er mehrfach mit der chronologischen Ordnung die Sachordnung verband, giebt er hier, ehe er zur Leidensgeschichte übergeht, einen Nachtrag von Thatsachen, die er nicht chronologisch anordnen wollte."

[6]) a. a. O. S. 23: „K. 9, 51 bis 19, 27 (oder 18, 30?) reiht sich der sogenannte Reisebericht an — eine sehr reichhaltige, weder nach einem chronologischen noch nach einem geographischen Principe geordnete Zusammenstellung von evangelischem, höchst schätzbarem Material, welches äusserlich durch den Rahmen der Reise durch Samarien nach Jerusalem zusammengehalten wird, und angesichts der sich nahenden Katastrophe im Allgemeinen die Erweiterung der Lehrthätigkeit Jesu über die Grenzen Galiläa's hinaus indicirt."

[1]) Vgl. Einl. i. N. T. S. 548 f. Leben Jesu I S. 73 u. Comment. 7. Aufl. S. 422 f. — Weiss meint offenbar, dass Lucas hier allen den Stoff, welchen ihm seine Quellen über die aussergaliläische Wirksamkeit Jesu in den verschiedensten Zeiträumen darboten, zu einem Ganzen zusammengestellt habe, in der irrthümlichen Meinung, dass alles dies dem Aufbruch Jesu aus Galiläa gefolgt sei.

Form im Zusammenhange zu schildern. So meint Hilgenfeld, dass der Verfasser die Erwähnung der Reise Jesu nach Jerusalem 9, 51 dazu benutze, eine grosse Einschaltung seinem Evangelium einzufügen, in welcher er, um seinen paulinischen Gedankenreichthum ungehinderter darzulegen, theils Stücke älterer Evangelien, auch ausserkanonischer, frei einschalte, theils auch neue Zuthaten gebe.[1]) Etwas abweichend sehen March und Eichhorn, in neuer Zeit Luthardt,[2]) Grau,[3]) Weizsäcker,[4])

[1]) Vgl. Einl. i. d. N. T. S. 562: Hilgenfeld unterscheidet in dieser Einschaltung 6 Theile: 1. gebe er 9, 51 bis 11, 13 eine Darlegung des Neuen und Eigenthümlichen des Christenthums, 2. sodann 11, 14—54 zeige er den Gegensatz Jesu gegen das jüdische Wesen, hierauf handle er 3. 12, 1 bis 13, 9 von der Zukunft nach dem Tode Jesu, indem er Jesum den Jüngern das rechte Verhalten anweisen und dem Volke das zukünftige Strafgericht vorhalten lasse. Darauf 4. werde 13, 10 bis 14, 24 der Gegensatz gegen das jüdische Wesen nur noch im Allgemeinen weiter geführt, 5. 14, 25 bis 16, 31 wechseln solche Stücke, welche die Werthlosigkeit und Verwerflichkeit des Reichthums lehren, mit eigenthümlichen paulinischen ab, und ebenso sei auch 6. 17, 1 bis 18, 14 gemischten Inhalts.

[2]) D. johanneische Evang. Bd. II S. 12: „Das mittlere Dritttheil des lucanischen Evangeliums ist nicht ein Reisebericht, sondern eine Redezusammenstellung mit Hinzufügung der geschichtlichen Umstände, unter welchen die einzelnen Worte gesprochen wurden."

[3]) Siehe a. Schr. S. 274: „Dass der Haupttheil unserer Redensammlung C. 9—18 kein Reisebericht sein soll — wie eine grosse Reihe von Kritikern annimmt — hat Reuss kurz und schlagend nachgewiesen." — „Lucas hat den geschichtlichen Gang des Marcusevangeliums dem eigenen Werke zu Grunde gelegt. Luc. 4, 14 bis 9, 44 enthält das galiläische Evangelium, welches die erste Hälfte der Marcusschrift ausfüllt. Auch bei Lucas tritt jetzt (9, 44) die Vorausverkündigung des Leidens Christi auf. Hier als an dem Wendepunkt der Geschichte Jesu fand derselbe den geeignetsten Ort, den Haupttheil der Redensammlung einzuschieben, wie sich auch im Marcusevangelium an dieser Stelle die meisten Belehrungen des Herrn zusammengefunden hatten; damit aber der Leser über der Menge der mitgetheilten Reden nicht jenen geschichtlichen Wendepunkt des Lebens Jesu aus den Augen verliere, hebt ihn Lucas nicht nur 9, 44. 51 im Beginn der Redensammlung, sondern auch im Verlauf derselben mehrfach hervor; ganz wie Markus jene Vorausverkündigung dreimal auftreten lässt." — „Die Redensammlung, wie sie im Lucasevangelium vorliegt, ist gewiss nicht zu Einer Zeit entstanden. Sie hat allmählich nach den Bedürfnissen der heidenchristlichen Gemeinden diese Gestalt und diesen Umfang erhalten. Vielleicht war der Evangelist Philippus, der in der Apostelgeschichte als ein Mittelglied zwischen der urapostolischen Gemeinde zu Jerusalem und der paulinischen Christenheit erscheint, vornehmlich betheiligt an der Herstellung derselben. Ihre letzte Gestalt hat sie dann durch Lucas selbst erhalten, der sie zugleich seinem Evangelium einverleibte."

[4]) Untersuchungen über d. evang. Gesch. S. 132 f.: „Der Abschnitt (9, 51 bis 18, 14) verdient den Namen eines Reiseberichtes, mit welchem man ihn früher zu bezeichnen pflegte, sofern man von der Absicht des Evangelisten bei

Beyschlag[1]) und Wendt[2]) in dem Abschnitt eine den Zusammenhang unterbrechende Mittheilung einer Redesammlung, während Hofmann[3])

seiner Stellung ausgeht. Denn er beginnt mit einer feierlichen Einleitung der Reise zu dem Ziele in Jerusalem, als der Vollendung des Lebens 9, 51, überdies ist die Situation der Reise durch das Ganze hindurch immer wieder aufgenommen und die Absicht, dieselbe durchzuführen, unverkennbar, vgl. 9, 57. 10, 1. 38. 13, 22. 33. 14, 25. 17, 11. Aber ebenso unzweifelhaft ist, dass es hierbei durchaus an einer klaren Vorstellung über den Gang einer Reise und über die Lage, in welcher sich Jesus während derselben befand, fehlt, und dass diese eingelegten Bemerkungen, wie Jesus eben wanderte, wie dies und das während seiner Wanderung sich zutrug, wie ihm auf derselben grosse Volksmassen folgten, vielmehr die Vorstellung eines lehrenden Wanderlebens überhaupt als einer bestimmten Reise geben. Die Stoffe selbst in ihrer bunten Zusammenstellung, bei welcher vielfach jeder leitende Faden der Einheit und Ordnung auszugehen scheint, geben sich durchaus wie eine Sammlung von Lehren und Thaten Jesu überhaupt, eine Sammlung, welche sein Wirken allseitig zu schildern strebt, und daher in ihrer Art ein Evangelium für sich bildet; bei Weitem den überwiegenden Theil derselben aber bilden grössere und kleinere Lehrreden. — Man kann daher schon nach diesen allgemeinen Merkmalen mit Recht sagen, dass wir in diesem Stücke wenigstens seinem Hauptinhalte nach eine Redensammlung haben. Alles, was über diese hinausgeht, ist so untergeordnet, dass es entweder nur als weitere Erläuterung der Redestoffe, oder als Zusatz zu denselben erscheint. Dass nun aber Lucas dieses Stück so als Ganzes in diesem Orte eingeschaltet hat, erklärt sich nur dadurch, dass es ihm selbst schon entweder so wie es hier vorliegt, oder doch seinen Haupttheilen nach, welche er leicht erweitern konnte, als Einheit gegeben war," — Vgl. auch d. apostol. Zeitalter S. 414: „Der dritte Evangelist kehrt zum Verfahren des ersten zurück, was die Vereinigung der beiden Arten von Quellen betrifft; er hat dies aber neben jener älteren zugleich noch in einer anderen Weise vollzogen, indem er offenbar auf die Ansicht gekommen ist, dass in seiner Redensammlung ein besonderer Abschnitt der Geschichte Jesu enthalten sei. Er ist überhaupt nicht nur der späteste Bearbeiter, sondern auch derjenige, welcher am meisten schon nach Vermuthungen gearbeitet hat."

[1]) Riehms Handwörterbuch I S. 927.

[2]) Die Lehre Jesu I S. 190.

[3]) a. Schr. S. 246 ff. Nach Hofmann schliesst die Darstellung des galiläischen Wirkens Jesu 9, 47 mit einer Vorhersagung seines Ausgangs. Die Darstellung des weiteren Verlaufes seiner Geschichte wird dann 18, 31 mit einer gleichen Vorherverkündigung, welche auf dem Wege nach Jerusalem erfolgte, begonnen. Alles, was dazwischen liegt, also 9, 45—18, 30 ist eine Einschaltung, in welcher der Verfasser in zwei Theilen an einer Fülle von Beispielen die Art und Weise des Lehrens Jesu nach allen Beziehungen kennzeichnet und zwar so, dass er im ersten Theile Reden und Aussprüche gleichartigen Inhalts zusammenstellt, im zweiten die Mannigfaltigkeit seines διδάσκειν vor Augen stellt. Im ersten Theil findet Hofmann folgende Gliederung: 1) 9, 46—10, 24 eine Reihe von Aussprüchen, die sich auf den Stand seiner Jüngerschaft beziehen, 2) 10, 24—11, 13 Belehrungen darüber, was erforderlich sei, um das ewige Leben zu erlangen, 3) 11, 14—54 Zeugnisse und Strafreden gegen seine phari-

und Keil[1]) ihn für eine vom Verfasser selbst zusammengestellte Beschreibung der Lehre Jesu ansehen.

Man erkennt aus dieser Uebersicht der verschiedenen Meinungen über den in Rede stehenden Abschnitt, dass sämmtliche Kritiker, so verschieden unter sich sie jenen Abschnitt beurtheilen, doch darin mit einander übereinstimmen, dass sie ihn für eine Einschaltung ansehen, durch welche der geschichtliche Fortschritt der Erzählung durch Mittheilung einer Fülle speciellen Stoffes, welcher den übrigen Evangelien grossentheils fehle, wegen seiner Ausführlichkeit aber den übrigen Theilen des Evangeliums nicht entspreche, unterbrochen werde, so dass also in diesem Theile des Evangeliums jedenfalls von einer chronologischen Ordnung nicht die Rede sein könne. Doch halten wir diese Auffassung, so übereinstimmend sie auch von fast sämmtlichen Kritikern vorgetragen wird, für eine irrthümliche, da sie in keiner ihrer Formen, deren jede bei näherer Betrachtung als gleich unwahrscheinlich sich ergiebt, die Schwierigkeiten, welche der Abschnitt darbietet, zu beseitigen vermag. Wir bemerken gegen dieselbe Folgendes:

säischen Widersacher, 4) 12, 1—13, 9 Warnungen und Mahnungen unter Hinweis auf das Gericht. Diese vier Gruppen vergleicht er mit den vier Stücken, zu denen nach 2 Tim. 3, 16 die heiligen Schriften dienlich sind. Denn der Inhalt der ersten sei παιδεία, der Inhalt der zweiten διδασκαλία, der der dritten ἔλεγχος und der der vierten ἐπανόρθωσις. Die Gliederung des zweiten Theiles ist ihm folgende: 1) 13, 10—14, 35 werde gezeigt, wie mannigfaltig sich der Inhalt seines lehrhaften Redens gestaltet habe, 2) 15, 1—16, 31 Jesu Meisterschaft in der Form der lehrhaften Rede, 3) 17, 1—18, 30 seine Lehrgeschicklichkeit in ihrer praktischen Fruchtbarkeit für das Leben.

[1]) Comment. S. 314 ff. und S. 166: „Da Jesus die noch übrige Zeit bis zu seinem Hinaufzuge nach Jerusalem, um dort durch Leiden und Tod sein Werk zu vollenden, benutzt hatte, seine Jünger in der Erkenntniss des Heils zu fördern, so hat der Evangelist Lucas in seiner Schrift den Zeitraum, der zwischen dem ausgesprochenen Vorsatze Jesu, von Galiläa nach Jerusalem aufzubrechen, und der Ankunft Jesu in Jericho und dem messianischen Einzuge in Jerusalem lag, für die geeignete Stelle erachtet, eine zusammenfassende Darstellung der Lehre Jesu über die Anforderungen an seine Reichsgenossen und über die Natur, Gestaltung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden zu geben, die den zweiten Theil seines Evangeliums bildet und in ihren vielseitigen Belehrungen über das zum ewigen Leben Erforderliche, ihren eindringlichen Mahnungen zum Ergreifen des Einen, was noth thut, und ihren ernsten Warnungen vor dem Weltsinne der Pharisäer ein farbenreiches Bild liefert, welches Jesum vorführt, wie er heiligen Geistes voll nicht nur seinen Jüngern den Weg zum Heile gewiesen und als Heiland der Sünder in den Herzen der Gläubigen sein Reich gegründet hat, sondern auch als Herr und König des Reiches Gottes einst wiederkommen wird, seine Feinde zu richten und seine getreuen Knechte in die Seligkeit des ewigen Lebens einzuführen.“

1) Es ist gewiss von vornherein nicht sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser, nachdem er im Eingange seinen Vorsatz zu erkennen gegeben hatte, die evangelische Geschichte der Zeitfolge nach zu erzählen, in einem vollen Dritttheil seiner Schrift die chronologische Ordnung ganz ausser Acht gelassen haben sollte. 2) Keine der aufgestellten Hypothesen stimmt zu dem Inhalte des Abschnitts. Dass derselbe nicht ein fortlaufender Bericht von der letzten Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem sein kann, ist schon hinreichend von Anderen, z. B. von Reuss, gezeigt worden. Ebenso wenig kann derselbe eine Beschreibung der aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu sein, da er eine Reihe von Erzählungen bietet, die offenbar nach Galiläa gehören (vgl. 11, 1—13, 21. 14, 25—17, 10. 17, 12—19). Nicht mehr befriedigt die Ansicht, dass der Verfasser in ihm seinen paulinischen Gedankenreichthum habe darlegen wollen, da der Abschnitt, wie der Vertreter dieser Ansicht selbst zugiebt, auch Reden Jesu enthält, welche mit Paulinismus nichts zu thun haben (vgl. 16, 17. 19—26. 17, 1—4. 18, 1—8). Endlich hat auch die Ansicht, dass der Verfasser hier einen Haupttheil der von ihm benutzten Redensammlung seiner Schrift einverleibe, oder dass er die Lehre Jesu nach Inhalt und Form im Zusammenhange beschreiben wolle, schon darum nicht viel für sich, weil der Abschnitt nicht bloss Reden Jesu, sondern auch Thatsachen mittheilt. 3) Der Abschnitt giebt sich äusserlich gar nicht als Einschaltung zu erkennen, weder an seinem Anfang, noch an seinem Ende. Vielmehr schliesst sich derselbe formell und materiell eng an das Vorangehende an, so dass man sogar darüber verschiedener Meinung hat sein können, wo die Einschaltung beginne und wo sie schliesse. Und ebenso zeigt sich der Abschnitt in seinem Innern nicht als so verschieden von den übrigen Theilen des Evangeliums, dass man dadurch eine Berechtigung gewänne, ihn als eine Einschaltung anzusehen. Auf den Gedanken, dass derselbe eine Einschaltung sei, ist man nur dadurch gekommen, dass man von den Evangelien des Matthäus und Marcus ausgehend unser Evangelium unberechtigter Weise nach jenen mass, indem man sogleich von der Voraussetzung ausgehend, dass unser Evangelist bei Abfassung seiner Schrift jene vor sich gehabt habe, alles das für eine Zuthat erklärte, was er mehr darbietet als jene, und für eine Auslassung, was er weniger giebt.[1])

[1]) Im Wesentlichen urtheilt so auch Pfleiderer, der ebenfalls das Marcusevangelium für den Rahmen ansieht, in welchen Lucas seine Einschaltungen einfüge. Nur nimmt er von diesen Einschaltungen an, dass sie nicht auf geschichtlichen Quellen beruhen, sondern auf die schriftstellerische Kunst des Verfassers zurürückzuführen seien. Lucas sei, meint er, nicht bloss Sammler und

Dabei liess man aber die Möglichkeit ganz ausser Betracht, dass unser Evangelist keines unserer übrigen Evangelien gekannt, sondern sein eigenes ganz unabhängig von diesen gearbeitet habe. Hat man nun nach allem dem kein Recht, den in Rede stehenden Abschnitt für eine Einschaltung anzusehen, so wird man auch kein Recht haben, anzunehmen, dass der Verfasser mit ihm den sonst in seinem Evangelium bemerkbaren chronologischen Fortschritt unterbrochen habe. Wie wir den Abschnitt näher ansehen, wird in der von uns zu gebenden Uebersicht des Inhalts des Evangeliums dargelegt werden.[1])

5. Leser und Zweck des Evangeliums.

Das Evangelium ist, wie 1, 4 ausdrücklich ausgesprochen wird, zunächst an eine einzelne Person, einen gewissen Theophilus, gerichtet, der zu dem Verfasser ohne Zweifel in einem näheren Verhältniss stand, über dessen Lebensstellung und Wohnort wir aber keine Kenntniss haben.[2]) Doch ist es sicher nicht bloss für ihn bestimmt (Nösgen), sondern Theophilus nur als Mittelsperson zu denken, durch welche die Schrift einem grösseren Leserkreise zugänglich gemacht werden sollte. „Bis zur Entdeckung der Buchdruckerkunst war — wie treffend Godet bemerkt[3]) — die Herausgabe eines Buches etwas sehr Kostspieliges. Daher pflegten die Schriftsteller ihre Werke irgend einer reichen Persönlichkeit zu widmen, welche im Fall der Annahme als patronus libri, wenn man so sagen darf: als Pathe der Schrift angesehen wurde. Er nahm es auf sich, dem neuen Werk den Weg in die Oeffentlich-

Erzähler christlicher Sagen, sondern vorzugsweise Dichter. Die meisten ihm eigenthümlichen Erzählungen seien Producte der freien schriftstellerischen Reflexion und poetischen Intuition des Evangelisten. Nicht ganz so weit gehen Weiss und Weizsäcker, welche annehmen, dass der Verfasser zu den ihm eigenthümlichen Erzählungen durchweg durch die von ihm benutzten schriftlichen Quellen veranlasst werde, dass er diese aber vielfach missverstanden habe und mit der grössten Freiheit benutze, ja oft die ihm von ihnen dargebotenen Stoffe nach blossen Vermuthungen umarbeite.

[1]) Wir werden an der angeführten Stelle zeigen, dass der Verfasser von 9, 51 an einen zum Theil wohl auf Augen- und Ohrenzeugenschaft beruhenden Abriss der Ereignisse des letzten Halbjahres des amtlichen Lebens Jesu in chronologischer Ordnung giebt. Darin stimmen wir mit Wieseler (chronol. Syn. S. 328 ff.) überein. Doch hat letzterer seine Ansicht in einer Weise ausgeführt, welche sie in Misscredit bringen musste. Er hat aber jedenfalls das Verdienst, zuerst im Allgemeinen darauf hingewiesen zu haben, wie das Räthsel, welches die zweite Hälfte unseres Evangeliums darbietet, zu lösen sei.

[2]) Ueber die verschiedenen über Theophilus aufgestellten Vermuthungen siehe die Anmerkung zu 1, 4.

[3]) Vgl. seinen Comment. z. d. Evang. d. Lucas 2. A. S. 39.

keit zu bahnen. Zu diesem Zweck verschaffte er dem Schriftsteller Gelegenheit, sein Werk in einem auserlesenen Kreise vorzulesen; auch liess er auf seine Kosten die ersten Abschriften herstellen. Diesen Dienst sollte wohl Theophilus dem Werk des Lucas leisten.“ Als den grösseren Kreis nun, als dessen Repräsentant Theophilus anzusehen ist, und in welchem derselbe unserem Evangelium Eingang verschaffen sollte, haben wir uns wohl die gesammte damalige Christenheit, vorzugsweise aber die aus dem Heidenthume hervorgegangene, zu denken. Dass das Evangelium nicht speciell für die Judenchristen (Zeller) bestimmt ist, sondern vorzugsweise für die heidenchristliche Welt, lassen klar eine Reihe von Stellen erkennen, an denen der Verfasser über Dinge sich näher ausspricht, über die eine Erläuterung völlig überflüssig gewesen wäre, wenn er sich geborene Juden als Leser gedacht hätte. Dahin gehört, wenn er 1, 26. 2, 4. 4, 31. 8, 26. 23, 51. 24, 13 die Lage palästinensischer Orte näher bestimmt, 20, 27, vgl. Apost. 23, 8 über die eigenthümliche Lehre der Sadducäer nähere Auskunft giebt, wenn er Apost. 1, 19. 4, 36 zu hebräischen Worten die Uebersetzung hinzufügt, an anderen Stellen statt der hebräischen Namen Namen nennt, welche den Sinn jener ausdrücken (Ev. 6, 15. 23, 33, Apost. 1, 13), oder griechische Ausdrücke statt der gebräuchlichen hebräischen gebraucht. So wenn er statt der Anrede ῥαββί, wie sie sich in den anderen Evangelien findet, öfters die denselben Sinn ausdrückende ἐπιστάτα den Jüngern in den Mund legt (vgl. 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13), wenn er statt ἀμήν (dieses findet sich bei ihm nur 4, 24. 12, 37. 13, 35. 18, 17. 29. 21, 32. 23, 43) öfters ἀληθῶς (9, 27. 12, 44. 21, 3) oder ἐπ᾽ ἀληθείας (4, 25. 22, 59) sagt. Nicht minder gehört hierher, wenn der Verfasser 4, 33 zu δαιμονίου das Epitheton ἀκαθάρτου hinzufügt, das für geborene Juden überflüssig gewesen wäre, da es für sie zum Begriffe eines δαιμόνιον gehörte, unrein zu sein, während den Griechen die Ausdrücke ὁ δαίμων und τὸ δαιμόνιον voces mediae waren.

Ueber den Zweck, den der Verfasser bei Abfassung seines Evangeliums verfolgt, spricht er sich selbst im Eingange mit den Worten ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν (1, 4) deutlich aus. Dieselben beziehen sich zunächst auf den Theophilus, dem die Schrift gewidmet ist, zugleich aber sicher auf die heidenchristlichen Leser überhaupt, für welche sie mitbestimmt ist. Sie setzen voraus, dass Theophilus, der vor und bald nach seiner Taufe christlichen Unterricht empfangen hatte, dabei bereits im Allgemeinen mit der evangelischen Geschichte bekannt gemacht worden war. Doch mag seine von daher stammende Kenntniss derselben eine nur ziemlich allgemeine und oberflächliche gewesen sein. Wir können uns denken,

dass ihm damals nur die wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu erzählt worden waren, etwa Einiges über das Auftreten und die Thätigkeit des Täufers, über die Theophanie bei der Taufe Jesu, über Jesu Auftreten in Galiläa, seine Predigt- und Wunderwirksamkeit daselbst, das Staunen der Volksmassen über dieselbe, ferner eine Reihe hervorragender Aussprüche und Wunderthaten Jesu, Einiges über seine letzte Reise nach Jerusalem, sowie sein Leiden und Sterben daselbst, endlich auch darüber, wie er in Gemässheit seiner vorangegangenen Vorausverkündigungen sich nach seinem Tode den Seinen wieder als lebend dargestellt habe. Alle diese Mittheilungen hatten vermuthlich das lebendigste Interesse des Theophilus an der evangelischen Geschichte und den Wunsch desselben erweckt, etwas Genaueres und Gründlicheres über den Verlauf der evangelischen Geschichte, und zwar nicht nur über das öffentliche Leben, sondern auch über die vorangegangene Entwickelung Jesu zu erfahren. Und der Verfasser mochte wissen, dass auch eine grosse Zahl anderer bekehrter Heiden das gleiche Interesse hatte und denselben Wunsch hegte. Unser Verfasser hat sich nun vorgenommen, diesem Bedürfnisse durch sein Evangelium zu entsprechen, und dies will er ohne Zweifel durch die angeführten Worte des Prologs aussprechen. Wenn er sagt: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν,* so will er damit aussprechen: seine Absicht gehe dahin, durch seine Schrift zu bewirken, dass Theophilus mit grösserer Sicherheit die Thatsächlichkeit dessen erkenne, über dessen Geschehensein ihm beim christlichen Unterrichte erzählt worden, oder mit anderen Worten: er wolle bewirken, dass Theophilus, den er als Repräsentanten der gläubigen Heidenchristen überhaupt ansieht, eine grössere innere Gewissheit darüber erlange, dass alles das wirklich geschehen sei, was ihm früher in allgemeinen Umrissen mitgetheilt worden war. Diesen Zweck glaubt der Verfasser dadurch am besten zu erreichen, dass er ihm die ganze Geschichte Jesu im Zusammenhange in möglichster Vollständigkeit erzählt. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass er seinem Glauben an die Wirklichkeit der einzelnen Thatsachen dadurch am leichtesten Sicherheit und Gewissheit bewirke, dass er den Zusammenhang derselben mit anderen nachweise und ihn überhaupt mit dem ganzen historischen Verlaufe jener grossen Zeit möglichst genau bekannt mache. Aus diesem Grunde auch erklärt der Verfasser sich befleissigt zu haben *καθεξῆς* zu erzählen, denn er ist überzeugt, dass die *ἀσφάλεια* einer Thatsache nur erkannt werden könne, wenn man dieselbe in ihrem allmählichen Werden erkannt habe, und in ihrem Zusammenhange mit dem, was vorangegangen.

Nach allem dem geht die Absicht des Verfassers nicht dahin, nur die Wissbegierde des Theophilus und anderer heidenchristlicher Leser durch Vervollständigung ihrer Kenntniss vom Leben Jesu zu befriedigen (Grot., Kypke, Kün., Rosenm.), wie er auch nicht bloss seinem eigenen lebendigen Interesse an dem Detail der evangelischen Geschichte durch Forschung und Darstellung hat genügen wollen (Reuss). Noch weniger verfolgt er einen schriftstellerischen Zweck, gleich als beabsichtige er, das, was Andere (die *πολλοί* des Prologs) bisher nur unvollkommen und ungenügend beschrieben hatten, in einer den Anforderungen, welche an eine Darstellung der evangelischen Geschichte mit Recht gestellt werden konnten, mehr entsprechenden Art zu schildern (Schleierm.), sondern er will einem in einem grossen Theile der gläubigen Heidenwelt vorhandenen christlichen Bedürfnisse durch Abfassung einer Schrift genügen, welche geeignet wäre, etwaige Zweifel an der Thatsächlichkeit der einzelnen evangelischen Ereignisse zu heben und so den Glauben an die in Christo geschehene Erlösung zu beleben und zu kräftigen.

Fast sämmtliche neuere Kritiker schreiben unserem Evangelium einen dogmatischen oder einen Parteizweck zu. Doch giebt der Charakter desselben zu einer solchen Ansicht keinen genügenden Grund. In der näheren Bestimmung des Zweckes weichen die verschiedenen Theologen wieder weit von einander ab.

1. Die Einen sind der Ansicht, dass es dem Verfasser darauf ankomme, den Lesern eine einzelne bestimmte Wahrheit zum Bewusstsein zu bringen. So meinen Lange[1]) und Oesterzee[2]): er wolle das Leben Jesu nach allen seinen Beziehungen zur menschlichen Natur, insbesondere zu der ethischen Menschlichkeit oder Humanität schildern; Hofmann[3]): er wolle in seinen beiden ein zusammenhängendes Ganzes bildenden Geschichtswerken, dem Evangelium und der Apostelgeschichte, den Verlauf der evangelischen Verkündigungen vom ersten Anfang bis dahin erzählen, wo es sich entschieden hatte, dass das jüdische Volk als Volk ausserhalb der Gemeinde Jesu bleibe, und somit die Sicherheit erlangt war, dass diese Gemeinde, ob sie auch noch so viele einzelne jüdische Glieder zähle, doch im Ganzen eine heidnische sein werde; Keil: er wolle den Heidenchristen den Beweis führen, dass Jesus der verheissene Christ, Sohn Gottes und König des Gottesreiches sei.[4])

[1]) Leben Jesu I. S. 250, III. S. 345.

[2]) Comment. 4. Aufl. S. 3 ff.

[3]) Die heil. Schr. N. T. IX. S. 241.

[4]) Comment. S. 168.

Aehnlich Nösgen, welcher annimmt, der Verf. wolle im Gegensatz gegen Beunruhigungen, welche dem Theophilus durch Judaisten und Heiden in Syrien und Kleinasien bewirkt worden, ihm die wahrhaft messianische Erscheinung Jesu geschichtlich belegen und ihn zugleich das innere Wesen des Messias als des wahrhaftigen *Χριστός* erkennen lehren.[1])

2. Andere bringen den Zweck des Evangeliums mit seinem angeblich paulinischen Charakter in Zusammenhang und meinen, dass der Verfasser die Leser in ihrem paulinischen Glauben kräftigen wolle. So Weiss, welcher das Evangelium als eine „lehrhafte" Schrift bezeichnet, durch welche der Verfasser die Zuverlässigkeit der Lehren, in welchen Theophilus unterwiesen worden, bestätigen wolle (1, 4). Dass diese Lehren aber die paulinischen seien, gehe aus dem Charakter des Evangeliums hervor.[2]) Aehnlich meint Grau: der Verfasser wolle den Heidenchristen für ihr heidenchristliches Bewusstsein eine historische Begründung oder mit anderen Worten: er wolle ihnen eine historische Rechtfertigung ihres paulinischen Christenthums geben. In dieser Hinsicht sei unser Evangelium eine Ergänzung des Marcusevangeliums. „Marcus hatte — sagt er — nach dem Berichte des Augenzeugen Petrus ein Elementar- oder Missionsevangelium verfasst. Lucas wollte für mündige Heidenchristen schreiben, welche jenes Elementarevangelium sich längst angeeignet hatten, nun aber auch für ihr paulinisches Glaubensbewusstsein eine historische Begründung wünschten."[3]) So auch Godet: der Verfasser wolle der Missionsthätigkeit des Apostel Paulus dadurch eine feste historische Grundlage schaffen, dass er den Nachweis führe, dass seine Wirksamkeit unter den Heiden, so sehr sie sich auch in mancher Hinsicht von der Wirksamkeit der Zwölfe unterschied, doch keine willkührliche Neuerung sei, sondern nur die berechtigte Durchführung der von Jesu selbst gepredigten und unter Israel verwirklichten Principien von der völligen Verdienstlosigkeit des Menschen bei Erlangung des Heils und von der universellen Bestimmung desselben. Darum suche er vor Allem in der Thätigkeit und in der Lehre Jesu den Ausgangspunkt der neuen geistigen Schöpfung aufzuzeigen; sein Blick sei auf die Zukunft gerichtet, wie der des Matthäus auf die Vergangenheit, der des Marcus auf die Gegenwart.[4]) Endlich gehört zu den Vertretern dieser Ansicht Schanz.[5])

[1]) Kurzgefasster Comment. S. 268 f.

[2]) Vgl. Einl. i. d. N. T. S. 550. — Leben Jesu I S. 80 f.

[3]) Entwickelungsgesch. d. neutest. Schriftthums I S. 278, 280.

[4]) Comment. 2. Aufl. S. 39.

[5]) Comment. S. 34: „Das Evang. hat den Zweck, die paulinischen Heidenchristen in ihrem durch den Unterricht gepflanzten Glauben zu befestigen, indem

3. Noch Andere nahmen unter den verschiedensten Modificationen an, dass der Verfasser mit seiner Schrift ein in seinem Paulinismus begründetes Parteiinteresse verfolge, indem man ihm entweder die Absicht zuschrieb, „das judaisirende Messiasbild den Anschauungen des Paulinismus anzupassen und die judaistischen Vorstellungen in das Paulinische umzubiegen“, oder den Paulinismus auf Kosten des Judenchristenthums zu erheben und die zwölf Apostel im Gegensatz zu Paulus zu verkleinern oder endlich zwischen Judaismus und Paulinismus zu vermitteln. So Hasert, Baur, Zeller, Schwegler, Keim, Hilgenfeld, Overbeck, Hausrath, Holtzmann, Volkmar, Scholten, Holsten, Pfleiderer.

6. Zeit der Abfassung.

Die Zeit der Abfassung des Evangeliums lässt sich nur ungefähr bestimmen. Zu achten ist in dieser Hinsicht auf Folgendes:

1. Da die Apostelgeschichte 1, 1 auf unser Evangelium hinweist, so kann letzteres nur vor jener geschrieben sein. Leider lässt sich die Abfassungszeit der Apostelgeschichte nicht genau bestimmen, da die Data, welche man zu finden geglaubt hat, um dieselbe festzustellen, nicht beweiskräftig sind.

2. Da unserer früheren Untersuchung gemäss der Verfasser ein Zeitgenosse des öffentlichen Lebens Jesu gewesen ist und zu dessen unmittelbaren Jüngern gehört hat, so kann das Evangelium nur vor dem Aussterben der ersten christlichen Generation geschrieben sein. In dieselbe Zeit führt die Stelle 21, 32, nach welcher noch in der Jesu gleichzeitigen Generation die Wiederkunft erwartet wird.

3. Wenn es richtig ist, dass der Verfasser die Evangelien des Matthäus und Marcus nicht gekannt und benutzt hat, so folgt daraus zwar nicht, dass sein Evangelium vor jenen beiden geschrieben worden sei, da letztere existiren konnten, ohne dass sie dem Verfasser bekannt geworden waren, jedenfalls werden wir damit aber in die der Zerstörung Jerusalems vorangehende Zeit geführt, da nicht anzunehmen ist, dass diese Evangelien, welche den Stempel hohen Alters an sich tragen und sicher vor jener Katastrophe abgefasst sind, längere Zeit, nachdem sie veröffentlicht worden waren, sollten unbekannt geblieben sein.

die negative und feindselige Haltung des jüdischen Volkes erklärt und die Berufung der Heiden als von Anfang an feststehendes Princip nachgewiesen wird. Die göttliche Barmherzigkeit umfasst beide vorher getrennte Nationen mit gleicher Liebe, um sie aus dieser bösen Welt für das zukünftige Reich der Seligkeit zu retten.“

4. Wenn der Verfasser in seinem Vorwort sagt, dass er allen Thatsachen der evangelischen Geschichte sorgfältig nachgegangen sei und über dieselben bei den Personen, die ihm über sie Auskunft geben konnten, genaue Erkundigungen eingezogen habe, um über Alles chronologisch berichten zu können, und nun auf Grund dieser Erkundigungen in seinem Evangelium specielle Mittheilungen nicht nur über das öffentliche Leben Jesu, sondern auch über die Kindheitsgeschichte des Täufers und Jesu gemacht hat, so setzt dies voraus, dass der Verfasser sein Werk zu einer Zeit vorbereitet hat, in welcher die Zeitgenossen der Kindheit des Täufers und Jesu noch nicht ausgestorben waren.

5. Hiermit stimmt die Nennung des Lysanias 3, 1 überein, welche, wie Hofmann richtig ausführt, in hohem Grade wahrscheinlich macht, dass das Evangelium noch vor Beginn des jüdischen Krieges geschrieben sei.[1]) Aus allen diesen Daten dürfte zu schliessen sein, dass das Evangelium in einer verhältnissmässig frühen Zeit, sicher noch vor der Zerstörung Jerusalems, geschrieben sei, und wohl nicht später, als die des Matthäus und Marcus. Für eine genauere Zeitbestimmung bietet das Evangelium keinen Anhalt.[2])

Die meisten Kritiker jedoch lassen das Evangelium später (so de Wette, Credner, Lechler, Renan, Güder, Reuss, Bleek, Lekebusch, Meyer, Weiss), einige sogar in bedeutend späterer Zeit (so Keim, Schwegler, Volkmar, Zeller, Hilgenfeld, Baur, Holtzmann, Scholten) abgefasst sein, doch mit Gründen, die auf unrichtigen oder wenigstens unerwiesenen Voraussetzungen beruhen. Dahin gehört 1) die Behauptung, dass der Verfasser sich im Prolog als zur zweiten christlichen Generation gehörig bezeichne; 2) dass das Evangelium in den Stellen 19, 27. 43 f. 21, 24 die Zerstörung Jerusalems als schon geschehen voraussetze; 3) dass es nicht nur überhaupt das Vorhandensein einer reichen Evangelien-Litteratur, sondern auch speciell das der Evangelien des Matthäus und Marcus voraussezte; 4) die in ihm wahrnehmbare Erweiterung des Wundergebiets und die zunehmende Ob-

[1]) Vgl. Hofmann a. a. O. S. 261: „Die Nennung des Lysanias erklärt sich daraus, dass dessen Tetrarchie Claudius dem Herodes Agrippa geschenkt hatte, welcher nun das ganze in vier Tetrarchien des Archelaus, Antipas, Philippus, Lysanias getheilte Palästina besass. Dann ist dies aber sicherlich vor dem jüdischen Krieg geschrieben, nach welchem des Lysanias zu gedenken kein Anlass gewesen wäre. Anlass hierzu war nur in der Zeit, wo jene Vereinigung von Palästina unter der Herrschaft des Herodes Agrippa in Erinnerung war."

[2]) Aehnlich urtheilen über die Zeit der Abfassung Hug, Ebrard, Tholuck, Thiersch, Riehm, Hitzig, Schneckenburger, Guericke, Wieseler, Lange, Hofmann, Keil, Godet, Nösgen.

jectivirung ursprünglich symbolischer Erzählungen, wie der Versuchung in der Wüste, der Vision am Jordan und der Verklärung auf dem Berge; 5) der so oft im Evangelium durchschlagende Reflex der gedrückten und leidensvollen Lage der Christen, wie sie zur Zeit der Abfassung gewesen sein müsse; 6) das Hinausschieben der früher als ganz nahe gedachten Parusie in eine entferntere Zukunft (vgl. 12, 45. 18, 1—8. 20, 9. 21, 8. 9), was auf eine Zeit hinweise, in welcher die Erwartung durch den Erfolg Lügen gestraft war; 7) das im Evangelium gezeichnete Christusbild, welches das des zweiten Jahrhunderts sei; 8) die in seinen chronologischen Angaben 3, 1. 2 sich verrathende Unbekanntschaft des Verfassers mit dem Zustande der Welt zur Zeit Jesu; 9) der Gebrauch, den der Verfasser von den Schriften des Josephus mache. Die Nichtigkeit dieser Gründe wird zum Theil durch unsere folgende Erklärung gezeigt werden, zum Theil ist sie bereits von Anderen, z. B. von Godet, erwiesen worden.

Gekannt hat unser Evangelium aller Wahrscheinlichkeit nach schon Clemens von Rom, dessen Brief dem Ende des 1. Jahrhunderts angehört, sicher Polykarp (110—118), Marcion (um 138) und Justin der Märtyrer (140).

7. Inhalt und Plan des Evangeliums.

Der Verfasser geht bei seiner Darstellung der evangelischen Geschichte nach einem kurzen Vorwort (1, 1—4) in die der Geburt Jesu unmittelbar vorangehende Zeit zurück, indem er mit der Vorherverkündigung der Geburt seines Vorläufers beginnt (1, 5—25) und dann, nachdem er auch von der Vorherverkündigung der Geburt Jesu selbst und den sich an dieselbe anschliessenden Ereignissen berichtet hat (1, 26—56), von der Geburt und Entwickelung des Johannes bis zu dessen öffentlichem Auftreten erzählt (1, 57—80). Darauf folgt der Bericht von den ausserordentlichen Umständen, unter denen die Geburt Jesu erfolgte (2, 1—20), sowie von der Entwickelung Jesu bis zu dessen Taufe (2, 20—52). Nach dieser Vorgeschichte geht der Verfasser dazu über, die Periode zu schildern, welche dem Auftreten des Weltheilandes unmittelbar voranging (3, 1—4, 13). Er beginnt damit, 3, 1. 2 den Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens Johannis des Täufers, in welchem er den Anbruch der dem israelitischen Volke verheissenen messianischen Zeit sieht, zeitlich möglichst genau zu bestimmen, beschreibt sodann die Art, in welcher derselbe Israel auf die bevorstehende grosse Zeit vorbereitet habe (3, 3—18), und beschliesst 3, 19. 20 diesen Bericht damit, dass er des Ereignisses gedenkt, welches seiner Wirksamkeit ein Ende setzte. Mit 3, 21 geht der Verfasser sodann zur Person Jesu über, indem er das zeitliche

Verhältniss von dessen Taufe durch Johannes zur Gesammtthätigkeit des Täufers bestimmt (3, 21), der Theophanie gedenkt, durch welche Jesus zum Messias geweiht worden (3, 22), des Alters, das dieser in diesem Zeitpunkte erreicht hatte (3, 23), und der Meinung, welche damals über ihn unter seinen Volksgenossen bestand, indem er hervorhebt, dass man Jesum für den Sohn Josephs angesehen und damit wohl für einen Sohn Davids, aber doch nicht für den Sohn Gottes in dem Sinne, in dem er bei seiner Taufe von Gott als solchen erklärt worden war, sondern nur in jenem allgemeinen Sinne, in welchem alle Nachkommen Adams Kinder Gottes genannt werden können (3, 23—38). Darauf geht der Verfasser nach dem Bericht von der Versuchung Jesu (4, 1—13) dazu über, das Auftreten Jesu in Galiläa und das Aufsehen, welches dasselbe gemacht habe, kurz zu schildern (4, 14. 15). Mit 4, 16 beginnt sodann ein specieller Bericht von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, welcher den grössten Theil des Evangeliums (4, 16—21, 38) einnimmt. Der Verfasser unterscheidet dabei drei grosse Perioden 1) die galiläische (4, 16—9, 50), 2) die Periode, in der sich Jesus, nachdem er seine Wirksamkeit in Galiläa im Ganzen abgebrochen hatte, sich abwechselnd in Judäa, Galiläa und Peräa aufgehalten (9, 51—19, 27), und 3) die jerusalemische kurz vor seinem Leiden (19, 28—21, 38).

Bei Beschreibung der galiläischen Wirksamkeit Jesu (4, 16—9, 50) unterscheidet der Verfasser fünf verschiedene Zeitabschnitte. Zuerst schildert er 4, 16—5, 16 die Anfangsperiode derselben. Um diese zu charakterisiren, greift er drei einzelne Tage heraus, die er ausführlicher beschreibt, Tage, die sich dem Gedächtniss besonders eingeprägt haben mochten; zuerst den Tag, an dem Jesus einige Zeit nach seinem Auftreten zum ersten Mal nach Nazaret, seiner Vaterstadt kam, von dieser aber verworfen wurde (4, 16—30), dann als Gegenstück zu diesem den Tag, an dem er in Kapernaum den ihn anstaunenden Bewohnern die ganze Fülle seiner Wundermacht offenbarte (4, 31—43), und endlich den Tag, an dem er sich im engsten Kreise seiner damaligen Jünger in einer diese überwältigenden und für alle Zeit zur Entscheidung bringenden Weise kund that (4, 44—5, 11). Darauf schliesst er die Schilderung dieses Zeitabschnitts mit Erwähnung des Ereignisses, welches der längere Zeit fortgesetzten Predigtthätigkeit Jesu zunächst wieder ein Ende setzte, der Heilung eines Aussätzigen (5, 12—16). Nach dieser Schilderung der Anfangsthätigkeit Jesu geht der Verfasser sodann zur Beschreibung des zweiten Zeitabschnittes über (5, 17—6, 11), in welchem, ausgehend von den Pharisäern und Schriftgelehrten, die aus den verschiedensten Gegenden Palästinas herbeigekommen waren,

um Jesum zu beobachten, allmählich immer lauter eine feindselige Stimmung gegen ihn sich kund gab. Er erzählt, wie den ersten Anlass zur Aeusserung solcher Gesinnung Jesus dadurch gegeben habe, dass er einem Gichtbrüchigen Sündenvergebung erklärte (5, 17—26), und schildert in den drei folgenden Erzählungen (5, 27—6, 11) den weiteren Fortschritt der Opposition und wie derselbe Jesu zu immer neuen Siegen Veranlassung gegeben habe. Zwischen 6, 11 und 12 fiel unserer Ansicht nach eine Reise Jesu nach Jerusalem (Joh. 5, 1), zum Passahfest, das schon die Stelle 6, 1 als nahe bevorstehend voraussetzte, woselbst das Joh. 5, 6 ff. näher beschriebene Ereigniss die zwischen Jesus und der hierarchischen Partei bereits bestehende Spannung noch steigerte und einen völligen Bruch mit dieser Partei herbeiführte. Der Verfasser übergeht dieses Ereigniss mit Stillschweigen, vermuthlich weil er von demselben keine nähere Kenntniss hatte, und erzählt im Folgenden die Ereignisse, welche sich zutrugen, nachdem Jesus aus Jerusalem nach Galiläa zurückgekehrt war. — Mit 6, 12 beginnt die Schilderung des dritten Zeitabschnittes (6, 12—7, 50), in dem der Verfasser zeigt, was Jesus gethan, um den feindlichen Gegensatz zu überwinden. Das Erste, was er hier erzählt, ist die Apostelwahl, die demnach vermuthlich bald nach Ostern geschah. Durch den Unglauben der bisherigen Leiter des Volkes sieht sich Jesus bewogen, demselben neue Führer zu geben, die er in der Zwölfzahl aus der Menge seiner Schüler aussondert, und dann durch eine grosse Rede in das ihnen zugedachte Amt einführt (6, 12—49). Darauf erzählt der Verfasser von zwei grossen Wunderthaten Jesu, der Heilung des Knechtes des Centurio und der Auferweckung des Jünglings zu Nain, durch welche Jesus auf das Urtheil des Volks über seine Person einzuwirken sucht (7, 1—17); hierauf von einer bedeutungsvollen Rede Jesu an das Volk, durch welche dieser seine Zuhörer über die entscheidende Wichtigkeit der gegenwärtigen Zeit aufzuklären sucht (7, 18—35), und endlich an einem einzelnen Beispiel: wie Jesus trotz ihres Unglaubens und ihrer Feindschaft auch von seinen Gegnern sich nicht völlig zurückgezogen, sondern auch auf sie seelsorgerlich einzuwirken fortgefahren habe, wie aber immer aufs Neue sich gezeigt habe, dass im Grossen und Ganzen nur die als Sünder erachteten Glieder des Volks für sein Wort empfänglich seien, während die Pharisäer und Schriftgelehrten dasselbe verachten (7, 36—50). — Darauf folgt die Beschreibung des vierten Zeitabschnittes (8, 1—9, 6). Der Verfasser zeigt hier an mehreren Beispielen, wie Jesus jetzt, während er den um ihn sich sammelnden Volksschaaren allenthalben das Evangelium zu verkündigen fortgefahren, doch seine Hauptsorge den von

ihm erwählten Aposteln zugewendet habe, um deren Glauben je länger je mehr zu kräftigen und sie auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten. Nach den Uebergangsversen 8, 1—3, welche einen längeren Zeitraum kurz charakterisiren, während dessen Jesus begleitet von den Zwölfen und einer Anzahl dienender Frauen im ganzen Lande umherreiste und allenthalben das Evangelium verkündigte, zeigt der Verfasser 8, 4—18 an einem einzelnen Beispiel, wie Jesus durch den Vortrag von Gleichnissen, die er seinen Jüngern auf ihren Wunsch erklärte, auf diese einzuwirken gesucht. Darauf theilt er 8, 19—21 einen damals von Jesus in Bezug auf seine Jünger gethanen Ausspruch mit, welcher dem Evangelisten besonders deshalb von Wichtigkeit ist, weil er das hohe Interesse beweist, das Jesus seinen Jüngern zugewendet hatte, und die Innigkeit, mit der er sich ihnen verbunden fühlte. Die drei folgenden Erzählungen enthalten den Bericht von drei grossen Wunderthaten, der Stillung des Sturmes auf dem galiläischen Meere (8, 22—25), der Heilung eines Dämonischen im Lande der Gadarener (8, 26—39) und der Auferweckung der Tochter des Jairus (8, 40—56), die Jesus vorzugsweise um der Apostel willen vollzieht, um diese nämlich einen Blick in sein wahres Wesen thun zu lassen. Jesus wollte ihnen durch dieselben seine göttliche Macht und Herrlichkeit kund thun, durch das erste seine Macht über die äussere Natur, durch das zweite seine Macht über die Geister der Finsterniss, durch das dritte seine Macht über den Tod. Den Schluss dieser Erzählungsreihe bildet der Bericht von der Aussendung der zwölf Apostel (9, 1—6). Lucas theilt mit, dass Jesus, nachdem er bisher dieselben nur theoretisch durch Wort und That mit ihrem künftigen Berufe bekannt gemacht und in ihnen den Glauben zur Entwickelung zu bringen gesucht hatte, ohne welchen sie als seine Apostel nicht hätten wirken können, sie jetzt auch ausgesendet habe, damit sie sich praktisch in der Ausübung ihres Berufes übten. — Hierauf geht der Verfasser zur Schilderung der Schlusszeit der galiläischen Wirksamkeit über (9, 7—50), aus welcher er, ungeachtet dieselbe etwa ein halbes Jahr betragen haben mag, doch nur einige wenige Vorfälle mittheilt. Zunächst nennt er das Ereigniss, welches Jesum bewog, seinen Aufenthalt in Kapernaum, das bis dahin der Mittelpunkt seines Wirkens gewesen war, abzubrechen (9, 7—10). Sodann beschreibt er das grossartige Wunder, zu welchem dieser Rückzug Anlass gab (9, 11—17). Hierauf geht er zu den Schlussereignissen dieses Zeitabschnittes über, welche den Zweck hatten, den Gedanken seiner Jünger eine höhere Richtung zu geben. Dahin gehört das wichtige Gespräch Jesu mit seinen Jüngern, welches 9, 18—22 mitgetheilt wird, in dessen Verlaufe Jesus zum ersten Mal seinen Jüngern seinen bevorstehenden

Tod ankündigt. Dahin gehört ferner eine Ansprache Jesu an die Gesammtheit seiner Jünger (9, 23—27), die Verklärungsscene (9, 28 bis 36), die neue Leidensankündigung, welche der Heilung des Mondsüchtigen folgte (9, 37—45), endlich die Rede Jesu an seine Jünger, welche 9, 46—50 mitgetheilt wird.

Mit 9, 51 geht der Verfasser zur Beschreibung der *zweiten Hauptperiode des Wirkens Jesu* über, welche bis 19, 27 fortgeführt wird, der Periode, in welcher Jesus, nachdem er Galiläa als ständiges Gebiet seiner Wirksamkeit aufgegeben hatte, sich abwechselnd in Judäa und Galiläa und zuletzt in Peräa aufhielt. Es zerfällt diese Periode in drei kleinere Zeitabschnitte, deren jeder mit einem Aufbruch Jesu aus Galiläa nach Jerusalem anhebt. — Den *ersten* dieser Zeitabschnitte beschreibt der Verfasser 9, 51 bis 13, 21. Wenn er diese Beschreibung 9, 51 damit beginnt, dass er mittheilt, Jesus habe, als die Tage seiner Hinaufnahme sich erfülleten, sein Angesicht nach Jerusalem hingerichtet, um dorthin zu reisen, so ist unter dieser Reise weder, wie man gewöhnlich annimmt, die zum Todespassah, noch, wie Andere gemeint haben, die zum Enkänienfeste (Joh. 10, 22), sondern die zum Laubhüttenfeste (Joh. C. 7) gemeint. Der Verfasser bespricht nun zunächst zwei Ereignisse, welche *während* der nur kurze Zeit dauernden Hinreise nach Jerusalem eintraten (9, 51—62), und theilt dann, ohne der zwischen 9, 62 und 10, 1 zu setzenden Ankunft in Jerusalem zu gedenken, etwas Dreifaches mit, das dem jetzt folgenden Aufenthalte Jesu in Jerusalem angehört, nämlich die Aussendung der 70 Jünger in die verschiedenen Orte Judäas, die Jesus in Kurzem zu bereisen vorhatte (10, 1—24), mehrere Aussprüche Jesu über den Weg zum ewigen Leben (10, 25—37) und seine Einkehr im Hause der Martha und Maria (10, 38—42). Das im Folgenden (11, 1—13, 21) Mitgetheilte versetzt uns wieder nach Galiläa, ohne dass der Verfasser ausdrücklich der Rückkehr Jesu dahin gedenkt.[1]) Dahin gehört die Belehrung Jesu über das Gebet

[1]) Dass das Folgende nach Galiläa gehört, macht einmal das 13, 1 ff. mitgetheilte Gespräch wahrscheinlich (siehe die Auslegung), sodann die nicht geringe Zahl in diesem Abschnitt mitgetheilter Aussprüche Jesu, welche Matthäus und Marcus ausdrücklich nach Galiläa verlegen. Vgl. 11, 2 ff. mit Matth. 6, 9 ff.; 11, 9 ff. mit Matth. 7, 7 ff.; 11, 14 ff. mit Math. 12, 22 ff., 9, 32 ff. Marc. 3, 22 ff.; 11, 16 ff. mit Matth. 12, 38 ff.; 16, 1. Mrc. 8, 11; 11, 23 mit Mrc. 9, 40; 11, 24 ff. mit Matth. 12, 43 ff.; 11, 29 ff. mit Matth. 12, 38 ff.; 11, 33 ff. mit Matth. 5, 15. Mrc. 4, 21. Matth. 6, 22 ff.; 11, 38 ff. mit Matth. 15, 2 ff.; 12, 1 mit Matth. 16, 6; 12, 2 mit Matth. 10, 26 ff. Mrc. 4, 22; 12, 10 mit Matth. 12, 31 ff. Mrc. 3, 28 f.; 12, 11 f. mit Matth. 10, 19 f. Mrc. 13, 11; 12, 22 ff. mit Matth. 6, 25 ff.; 12, 33 ff. mit Matth. 6, 19 ff.; 12, 51 ff. mit Matth. 10, 34 f.; 12, 54 f. mit Matth. 16, 2 f.; 13, 15 mit Matth. 12, 11; 13, 18 ff. mit Matth. 13, 31 ff. Mrc. 4, 30 ff.

(11, 1—13), seine Antwort auf verleumderische Reden (11, 14—26), der Ausspruch Jesu, welcher durch ein seine Mutter selig preisendes Weib veranlasst wurde (11, 27. 28), die Rede wider die Zeichenforderung (11, 29—36), die Weherufe wider die Pharisäer und Gesetzeslehrer (11, 37—54), die an seine Jünger gerichtete Ermahnung zur unerschrockenen Verkündigung des Evangeliums (12, 1—12), das Gleichniss vom reichen Thoren (12, 13—21), die Ermahnung zur Unbesorgtheit wegen des äusseren Lebensunterhaltes und zum Trachten nach dem wahren Reichthum (12, 22—34), zur Bereitschaft auf die Wiederkunft des Herrn (12, 35—48), die Aussprüche über den Charakter der unmittelbar bevorstehenden Zeit (12, 49—53), die an das Volk gerichtete Ermahnung, den Ernst der gegenwärtigen Zeit nicht unbeachtet zu lassen (12, 54—59), die darauf folgende neue Ermahnung zur Busse, veranlasst durch die Mittheilung von den hingerichteten Galiläern (13, 1—5), das Gleichniss vom unfruchtbaren Feigenbaum (13, 6—9), die Heilung eines gekrümmten Weibes am Sabbat (13, 10—17) und die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (13, 18—21). — Darauf folgt die Beschreibung des zweiten Zeitabschnittes (13, 22—17, 10). Derselbe beginnt damit, dass Jesus wiederum von Galiläa nach Jerusalem aufbricht (3, 22). Unter dieser Reise kann nur die Reise zum Enkänienfeste (Joh. 10, 22) gemeint sein.[1]) Zunächst erzählt der Verfasser, was auf der Reise geschehen sei, ehe Jesus das Gebiet von Galiläa verlassen hatte. Dahin gehört nicht nur die 13, 23—30 mitgetheilte Rede, in welcher Jesus von neuem die künftige Verwerfung Israels ankündigt,[2]) sondern auch das unmittelbar darauf (13, 31—35) erzählte Ereigniss, da dasselbe sich nach V. 31 an demselben Tage, als das vorige, und noch im Gebiete des Herodes zutrug. Dagegen dürfte die darauf erzählte Heilung des Wassersüchtigen (14, 1—6) bereits in Jerusalem geschehen sein, wie schon der Umstand wahrscheinlich macht, dass sie sich im Hause eines Obersten der Pharisäer ereignete, ebenso die unmittelbar darauf mitgetheilten während des Mahles, zu welchem ihn der Pharisäer eingeladen hatte, von Jesus gehaltenen Lehrreden (14, 7—24), zumal nicht nur der Ausspruch V. 11 (vgl. Matth. 23, 12), sondern auch die V. 16—24 mitgetheilte Parabel vom grossen Gastmahle (vgl. Matth. 22, 1—14), von Matthäus ausdrücklich nach Jerusalem verlegt wird.

[1]) Mit Unrecht hält Wieseler sie für identisch mit der Joh. 11, 1 ff. erwähnten.

[2]) Dass diese Rede in Galiläa gehalten worden, zeigen deutlich die Aussprüche V. 24. 25. 28, welche Matthäus ausdrücklich dahin verlegt (vgl. Matth. 7, 13 f. 22 f. 8, 11).

Zwischen den Versen 24 und 25 muss sich Jesus wieder nach Galiläa zurückbegeben haben, da die 14, 25 bis 17, 10 mitgetheilten Reden Jesu eine Menge von Aussprüchen enthalten, welche nach Matthäus und Marcus in Galiläa gethan worden sind.[1]) Näher gehören dahin die Warnung vor übereilter Nachfolge (14, 25—35), Jesu Rechtfertigung seiner Sünderliebe (15, 1—10), das Gleichniss vom verlornen Sohn (15, 11—32), die Rede Jesu an seine Jünger, betreffend ihre Stellung zum irdischen Reichthum (16, 1—13), die Strafrede an die Pharisäer wegen ihres Hangens an der Welt und ihren Gütern (16, 14—31) und die 17, 1—10 mitgetheilten Aussprüche. — Mit 17, 11 beginnt die Beschreibung des dritten Zeitabschnitts dieser Periode, welcher bis 19, 27 reicht. Der Verfasser erzählt, dass Jesus von Galiläa wiederum aufbrechend sich zunächst der Grenze zwischen Samarien und Galiläa entlang nach Osten zu bewegt habe (17, 11). Unter diesem Aufbruch haben wir offenbar denselben zu verstehen, von welchem auch Matth. 19, 1 und Mrc. 10, 1 die Rede ist. Zunächst erzählt der Verfasser ein Ereigniss, das sich zutrug, während Jesus sich noch auf diesem Grenzgebiete aufhielt, nämlich die Heilung der 10 Aussätzigen (17, 12—19), und theilt dann eine Reihe von Reden Jesu und Ereignissen mit, welche in den jetzt folgenden Aufenthalt Jesu in Peräa fallen, welche zum Theil auch von Matthäus und Marcus erwähnt werden. Dahin gehören die Aussprüche Jesu über das Kommen des Reiches Gottes (17, 20—37), das Gleichniss von der Wittwe und dem ungerechten Richter (18, 1—8), das vom Pharisäer und Zöllner (18, 9—14), der Ausspruch über die Kinder (18, 15—17), der über die Gefahr des Reichthums (18, 18—27), der über den Lohn selbstverleugnender Nachfolge (18, 28—30), eine neue Leidensankündigung (18, 31—34). Darauf erzählt der Verfasser die Heilung eines Blinden bei Jericho (18, 35—43), die Einkehr im Hause des Zacchäus (19, 1—10) und das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden (19, 11—27).

Darauf folgt die Beschreibung der dritten Hauptperiode des öffentlichen Wirkens Jesu, der jerusalemischen (19, 28 bis 21, 38). Sie währt nur wenige Tage, nämlich vom feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem bis zu dem Zeitpunkte, in dem er sich über-

[1]) Vgl. Luc. 14, 26 f. mit Matth. 10, 37—39. 16, 24 f. Mrc. 8, 34 f. — Luc. 14, 34 f. mit Matth. 5, 13. Mrc. 9, 50. — Luc. 15, 4—6 mit Matth. 18, 12 f. — Luc. 16, 13 mit Matth. 6, 24. — Luc. 16, 16 mit Matth. 11, 12 f. — Luc. 16, 17 mit Matth. 5, 18. — Luc. 16, 18 mit Matth. 5, 32. — Luc. 17, 1. 2 mit Matth. 18, 6. 7. Mrc. 9, 42. — Luc. 17, 3. 4 mit Matth. 18, 15. 22. — Luc. 17, 6 mit Matth. 17, 20.

haupt von der Oeffentlichkeit zurückzog. Der Verfasser beginnt den Bericht von dieser Periode mit einer Beschreibung des feierlichen Einzugs in Jerusalem (19, 28—44), schildert sodann, wie Jesus nach der Reinigung des Tempels (19, 45. 46) begonnen habe, im Tempel zu lehren, während die Synedristen bemüht gewesen seien, ihn ins Verderben zu stürzen, aber über den Weg, auf dem sie diess herbeiführen könnten, rathlos gewesen seien (19, 47. 48). Darauf zeigt er, welchen Weg sie endlich eingeschlagen hätten, nämlich den versuchlicher Fragen, wie aber Jesus ihre Pläne zu Schanden gemacht habe. Zunächst theilt der Verfasser mit, wie Jesus die Frage der Synedristen nach seiner Vollmacht beantwortet (20, 1—8), und dass er ihnen darauf das Gleichniss von den bösen Weingärtnern vorgetragen habe (20, 9—19), darauf Jesu Antwort auf ihre Frage über das Recht der Steuerzahlung an den Kaiser (20, 20—26) und endlich seine Antwort auf die Frage der Sadducäer über die Auferstehung der Todten (20, 27—38). Darauf erzählt er, dass die Gegner Jesu sich endlich davon überzeugt hätten, dass sie auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele gelangten, und fortan darauf verzichtet hätten, ihm weitere versuchliche Fragen vorzulegen (20, 39. 40), und dass nun Jesus seinerseits ihnen eine Frage vorgelegt habe: die nach dem Verhältniss des Messias zu David (20, 41—44), worauf er sich an seine Jünger gewendet und diese öffentlich vor den Schriftgelehrten gewarnt habe (20, 45—47). Darauf theilt der Verfasser noch den Ausspruch Jesu über das Scherflein der Wittwe (21, 1—4) und die bald darauf von ihm gehaltene Rede über Jerusalems Zerstörung und die einstige Wiederkunft des Menschensohnes mit (21, 5—36), und beschliesst dann den Bericht von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit einem kurzen Rückblick auf die letztverflossenen Tage (21, 37. 38).

Auf den Bericht von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu während der drei näher angegebenen Perioden folgt schliesslich der von den letzten Ereignissen seines Lebens auf Erden. Der Verfasser giebt ihn in drei Abschnitten. Im ersten derselben handelt er von den Ereignissen, welche eintraten, nachdem sich Jesus von der Oeffentlichkeit zurückgezogen hatte, bis zum Beginn des Leidens (22, 1—46). Er berichtet hier von etwas Dreifachem, zuerst von dem Verhalten der Feinde Jesu und von dem Erbieten des Judas Ischarioth, ihnen Jesum ausliefern zu wollen (22, 1—6), dann von dem letzten Mahle, das Jesus mit seinen Jüngern hielt, und den mit diesem in Zusammenhang stehenden Ereignissen und Reden (22, 7—38), und endlich von dem Seelenkampfe Jesu am Oelberge (22, 39—46). Der zweite Abschnitt behandelt sodann die Zeit vom Beginn des Leidens bis zur Auferstehung Jesu (22, 47 bis 23, 56a). In ihm erzählt der Evangelist

von der Verhaftung Jesu (22, 47—54), den Ereignissen, die sich zutrugen, nachdem Jesus in den hohenpriesterlichen Palast abgeführt worden war (22, 54b—71), den Gerichtsverhandlungen vor Pilatus und Herodes und der endlichen Verurtheilung Jesu (23, 1—25), der Abführung Jesu zur Richtstätte und seiner Kreuzigung (23, 26—33), den Ereignissen, die sich zutrugen, während Jesus am Kreuze hing (23, 34—49), und endlich der Abnahme Jesu vom Kreuze und seiner Bestattung (23, 50—56a). Im dritten Abschnitt, welcher die Zeit von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt Jesu beschreibt (23, 56b bis 24, 53), erzählt der Verfasser zuerst von der den galiläischen Frauen am leeren Grabe Jesu zu Theil gewordenen Engelbotschaft (23, 56b bis 24, 12), darauf von mehreren Erscheinungen des Auferstandenen vor verschiedenen Personen, nämlich der Erscheinung vor den beiden Emmausjüngern (24, 13—32), der vor Petrus (24, 33—35), der vor den Elfen am Abend desselben Tages (V. 36—43) und endlich der Abschiedsrede an seine Jünger (V. 44—49), an welche sich der Bericht von der Himmelfahrt Jesu schliesst (V. 50—53).

Aus der gegebenen Inhaltsübersicht geht hervor, dass der Verfasser in seinem Evangelium eine von Periode zu Periode fortschreitende Darstellung des Lebens Jesu giebt, dass er mithin seinen Stoff nicht, wie es Matthäus zum Theil wenigstens thut, nach sachlichen Gesichtspunkten ordnet, sondern lediglich nach der Zeit, wie er denn sein Bestreben, streng geschichtlich zu verfahren, auch dadurch kund thut, dass er die heilige Geschichte mit der allgemeinen Weltgeschichte verknüpft.[1] Im Ganzen lassen sich nach seinem Bericht sechs verschiedene Perioden unterscheiden: 1) die von der Geburt Jesu bis zum Beginn der messianischen Zeit (C. 1 und 2), 2) die Zeit der Vorbereitung (C. 3—4, 13), 3) die Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu (4, 14 bis 9, 50), 4) die Zeit, in welcher Jesus, nachdem er die galiläische Wirksamkeit im Grossen und Ganzen abgebrochen hatte, abwechselnd in Judäa, Galiläa und zuletzt in Peräa wirkte (9, 51 bis 19, 27), 5) die Zeit der letzten jerusalemischen Wirksamkeit (19, 28 bis 21, 38), 6) die letzten Tage des irdischen Lebens Jesu vom Beginn seines Leidens bis zu seiner Himmelfahrt (22—24).

[1]) Vgl. Güder (Herzogs Real-Encykl. IX S. 23): „Lucas bietet nicht bloss, wie die beiden anderen Synoptiker, eine überwiegend anekdotenmässige Zusammenstellung der traditionellen evangelischen Geschichtsstücke. Vielmehr weist er ähnlich dem Josephus, an dessen Prolog unwillkürlich der Prolog des Lucas erinnert, der evangelischen Geschichte ihre Stelle an auf dem Hintergrunde der allgemeinen Zeit- und Weltgeschichte und ist der erste Evangelist, der wirklich geschichtlich zu Werke geht.“

Wesentlich abweichend urtheilen über die Anlage des Evangelium z. B. Reuss und Holtzmann, die in ihm ein Werk der Compilation ohne genaue Disposition sehen, während Hofmann, Keil und Nösgen annehmen, dass es vorzugsweise nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sei. Ersterer unterscheidet folgende 6 Theile: 1) Die Vorgeschichte 1—4, 13. 2) Die Beschreibung der galiläischen Wirksamkeit Jesu, welche nach einer sachlichen Ordnung in vier Gruppen zerfalle 4, 14 bis 9, 45. 3) Zusammenstellung einer Fülle von Beispielen, durch welche die Art und Weise des Lehrens Jesu nach allen Beziehungen beschrieben werde 9, 46 bis 18, 30. 4) Darstellung des weiteren Verlaufs seiner Geschichte bis zum Einzug in Jerusalem 18, 31 bis 19, 27. 5) Schilderung seines öffentlichen Wirkens in Jerusalem 19, 28 bis 21, 38. 6) Erzählung von dem Hingang Jesu zu Gott 22—24. Dagegen unterscheidet Keil folgende vier Theile: 1) Die Vorgeschichte C. 1—3. 2) Die Vorführung der Thatsachen, die Jesum bei seinem Auftreten in Galiläa in Kraft heiligen Geistes unter dem Volke und an seinen Jüngern als solchen erwiesen C. 4 bis 9, 50. 3) Zusammenfassende Darstellung der Lehre Jesu über die Anforderungen an seine Reichsgenossen und über die Natur, Gestaltung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden 9, 51 bis 18, 30. 4) Darlegung, wie Jesus sich auch im Leiden und Sterben als der verheissene Heiland und der mit dem heiligen Geiste gesalbte König des Reiches Gottes bewährt habe 18, 31 bis C. 24. — Aehnlich ist die Anlage der Schrift nach Nösgen (vgl. dessen kurzgefassten Commentar S. 268). Andere Theologen nehmen an, dass der Verfasser seinen Stoff nach geographischen Gesichtspunkten ordne. So Bengel, Baur, Holtzmann und Weiss, welche ausser der Vorgeschichte (C. 1 und 2) drei Theile unterscheiden: 1) die galiläische Wirksamkeit (3, 1 bis 9, 50), 2) die samaritanische, nach Weiss aussergaliläische (9, 51 bis 18, 14), 3) die judäische (18, 15 bis 24, 53). Von anderen Eintheilungen soll hier nur noch die von Godet genannt werden, welcher 1) den Kindheitsbericht (C. 1 und 2), 2) den Amtsantritt (3, 1 bis 4, 13), 3) die galiläische Wirksamkeit (4, 14 bis 9, 50), 4) die Reise von Galiläa nach Jerusalem (9, 51 bis 19, 28), 5) den Aufenthalt in Jerusalem bis zum Beginn des Leidens (19, 29 bis 21, 38), 6) das Leiden und Sterben (22. 23), 7) die Auferstehung und Himmelfahrt (24) unterscheidet.

Das Vorwort.

C. 1. V. 1—4.

V. 1: Nachdem bereits Viele eine Erzählung aufzusetzen versucht haben von den unter uns zur Vollendung gekommenen Ereignissen, (V. 2:) wie sie uns die überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, (V. 3:) schien es auch mir gut, nachdem ich von Anfang an Allem sorgfältig nachgegangen, der Reihe nach es dir, bester Theophilus, zu beschreiben, (V. 4:) damit du die Sicherheit der Dinge erkennst, über welche du bei dem empfangenen Unterricht gehört hast. — Der Verfasser schickt seiner Darstellung der evangelischen Geschichte ein kurzes Vorwort voran, in dem er, nachdem er derer gedacht hat, welche schon vor ihm ähnliche Schriften abgefasst haben, die Person mit Namen nennt, für welche seine eigene Schrift zunächst bestimmt ist, und sich ihr gegenüber über die Aufgabe, die er sich gestellt hat, über die Methode der Ausführung und über den Zweck seiner Darstellung ausspricht.[1]) Es ist dieses Vorwort eine zwar nicht in classisch reinem Griechisch, aber doch mit Regelmässigkeit angelegte Periode, die, wenn sie auch nicht, wie man mitunter gemeint hat, beweist, dass der Verfasser mit der classischen Litteratur vertraut war, doch jedenfalls zeigt, dass er sich eine gewisse Gewandtheit im griechischen Ausdruck angeeignet hatte. Der Satz, auf den er mit Rücksicht auf seine griechischen Leser offenbar eine besondere Sorgfalt verwendet hat, besteht aus vier Gliedern, von denen die beiden ersten den Vorder-, die beiden anderen den Nachsatz bilden. — *ἐπειδήπερ* (ein gut griechisches Wort, das im N. T. nur hier vorkommt) ist hier nicht Causal-, sondern Zeitpartikel. Der Verfasser will, indem er die Schriften der *πολλοί* erwähnt, nicht sagen, dass ihr Vorhandensein ihn zur Abfassung seiner eigenen bewege, sondern nur:

[1]) Dass das Vorwort sich nur auf das Evangelium, nicht auch zugleich auf die Apostelgeschichte beziehe, wie Schleiermacher, Credner, Baur, Volkmar, Nösgen u. AA. angenommen haben, darf gegenwärtig als ziemlich allgemein anerkannt angesehen werden.

dass er nicht der Erste sei, der eine Schrift solchen Inhalts, wie die seinige, veröffentliche. Man hat daher nicht zu übersetzen: quoniam quidem, da ja oder sintemal, weil nun einmal, sondern: nachdem schon. — *πολλοί* zeigt, dass zur Zeit der Abfassung unsers Evangeliums es schon eine grössere Anzahl von Aufzeichnungen evangelischer Stoffe gab, von deren Existenz der Verfasser wusste und von denen auch nicht unwahrscheinlich ist, dass er sie zum Theil wenigstens eingesehen hat. — *ἐπιχειρεῖν* (im N. T. nur bei Luc.) die Hand an etwas legen, etwas unternehmen, aggredi, conari (Apost. 9, 29. 19, 13). Der Verfasser will mit diesem Ausdruck über die Schriften seiner Vorgänger nicht einen Tadel aussprechen, als hätten sich diese unterstanden, wozu sie nicht berufen, oder als hätten sie ein Unternehmen gewagt, dem sie nicht gewachsen gewesen, und das sie daher auch nicht in der rechten Weise auszuführen vermocht (Orig., Ambr., Theophyl., Euthym., Cred., Ebr., Köstl., Lekeb., Born.), auch will er nicht aussprechen, dass das Unternehmen ein schwieriges sei und dass eine gewisse Kühnheit dazu gehöre, sich an ein solches heranzuwagen (Calv. Grot., de W., Mey., Bl., God., Keil), sondern nur: dass sie mit Abfassung von Schriften solchen Inhalts den Anfang gemacht haben. — *ἀνατάξασθαι διήγησιν* (beide Ausdrücke im N. T. nur hier) concinnare, componere narrationem, eine Erzählung der Ordnung nach aufstellen d. h. sie so geben, dass über die einzelnen Ereignisse in geordneter Folge berichtet wird. Es zeigt dieser Ausdruck, dass die *πολλοί* nicht zerstreute Einzelaufsätze abgefasst (Schleierm.), sondern bereits eine zusammenhängende, geordnete Geschichtserzählung versucht, dass sie ihr Material in einer gewissen *τάξις* zusammengestellt hatten, wobei dahingestellt bleibt, ob diess eine chronologische oder eine sachliche gewesen. Dabei kann nicht zweifelhaft sein, dass nur an eine schriftliche, nicht an eine mündliche, Erzählung zu denken ist, da sonst Lucas jene *πολλοί* nicht mit sich selbst in Parallele stellen würde. Indirect zeigt der Ausdruck auch, dass die *πολλοί* in ihren Schriften ein nicht so ganz geringes Material dargeboten haben müssen, weil die *τάξις* sonst schwerlich hervorgehoben worden wäre. — *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* Angabe des Inhalts der genannten Schriftwerke. Der Sinn der Worte hängt zunächst von der Bedeutung des Verbum *πληροφορεῖσθαι* ab, das fast nur der hellenistischen Gräcität angehört. *πληροφορεῖν* heisst, wie es scheint, zunächst: in voller Weise tragen, im Passiv. aber: ganz und gar wohin gebracht werden. So Koh. 8, 11: *ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν ἀνθρώπων ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν* d. h. ihr Herz ist vollkommen (ganz und gar) dahin gebracht worden, das Böse zu thun (sie thun das Böse mit voller Absicht, mit vollkommen auf dasselbe hingerichtetem

Gemüthe). Sodann heisst πληροφορεῖν zur Fülle, zu vollem Maass bringen. So 2 Tim. 4, 5: τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον = bringe das dir übertragene Amt eines Diakonus zur Fülle, nämlich dadurch, dass du nichts von dem unterlässest, was zu diesem Amte gehört. Ebenso daselbst V. 17: ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ = damit die Predigt durch mich zur Fülle gebracht werde, nämlich dadurch, dass sie von allen Völkern ohne Ausnahme, für welche sie bestimmt ist, gehört werde. In etwas abweichendem Sinne wird sodann das Passiv. auch von Personen gebraucht. So Röm. 4, 21: πληροφορηθείς von Abraham, 14, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω; Col. 4, 12: τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι (vgl. Ignat. ad Magnes. 8, 2. 11, 1). In diesen Stellen heisst das Passiv. wörtlich nichts Anderes, als zur Fülle gelangen, aber in dem Sinne, dass man in seinem Herzen zur vollen zweifellosen Ueberzeugung gelangt; und dem entsprechend das Subst. πληροφορία = die volle Ueberzeugung (1. Thess. 1, 5. Col. 2, 2. Hebr. 6, 11. 10, 22). Fraglich ist nun, welche Bedeutung an unserer Stelle anzunehmen sei, worüber die Ansichten verschieden sind. a) Die bei Weitem meisten Ausleger (z. B. Orig., Theophyl., Erasm., Beza, Grot., Hug, Kün., Olsh., Mey., Ew., Holtzm., Weizs., Grau, Nösg.) erklären: die unter uns zur vollen Ueberzeugung gebrachten, voll geglaubten oder beglaubigten (Weizs.) Thatsachen = περὶ τῶν πραγμάτων ἃ ἐν ἡμῖν γενηθῆναι πληροφορούμεθα (de rebus, quarum certa est et indubitata fides). Nach dieser Auffassung wird die Fülle, auf welche der Ausdruck hindeutet, von der Fülle der Ueberzeugung verstanden und angenommen, dass auf die Thatsachen übertragen werde, was eigentlich von den Menschen gilt, zu deren Kenntniss die Thatsachen gelangen. Doch ist diese Erklärung sprachlich unzulässig, da πληροφορεῖσθαι wohl von Personen, die zur Ueberzeugung gelangen, nicht aber von Dingen, welche Gegenstand der Ueberzeugung werden, gebraucht werden kann. b) Andere meinen, dass die Fülle, auf welche der Ausdruck hindeute, keine andere sei, als die, welche im Geschehen liegt, und erklären demgemäss: die unter uns geschehenen Thatsachen, res inter nos gestae. So Luther, Beng., Paul., de W., Köstl., W. Grimm, Schanz. Doch ist nicht einzusehen, warum der Verfasser dann nicht einfach τῶν γενομένων gesagt haben sollte. c) Richtiger erklären Andere: welche unter uns zur Vollendung gelangt sind, beziehen aber irrthümlich den Ausdruck darauf, dass in dem Leben Jesu der ewige Rathschluss Gottes und die im A. T. gegebenen Verheissungen in Erfüllung gegangen seien. Danach würde τὰ πεπληροφορημένα das Realgewordene im Gegensatz zu dem nur Beschlossenen und Verheissenen sein. So Schneckenb., Lekeb., Thiersch, Kuhn, Bisp., Schegg,

Ebr., God. Allein abgesehen davon, dass man dann annehmen müsste, es werde hier auf die Thatsachen übertragen, was in Wahrheit von dem göttlichen Rathschluss und den Verheissungen mittels der evangelischen Thatsachen gilt, würde dieser Sinn doch nur dann in dem Ausdrucke gefunden werden können, wenn vorher von dem göttlichen Rathschlusse und von den Verheissungen des A. T. die Rede gewesen wäre. Man wird daher wohl d) am Richtigsten den Ausdruck auf das zur Vollendung Gelangen im Gegensatz zu dem, was erst anfängt zu geschehen oder noch im Flusse begriffen ist, verstehen. Der Verf. meint offenbar die evangelische Geschichte und er will dieselbe durch *πεπληροφ.* als eine solche bezeichnen, welche mit der Himmelfahrt Jesu ihren Abschluss erlangt habe, so dass sie jetzt als etwas Vollendetes vor uns liege. So Vulg. Meyer 2. A., Baur, Lange, Bl., Weiss, Hofm., Keil. Diese Auffassung scheint uns auch der von Wetzel (d. synopt. Evang. S. 225) vorzuziehen, nach welcher der Verf. gerade diesen Ausdruck wählt, weil es ihm darauf ankomme, die von ihm berichteten Dinge als Gottesthaten von der Profangeschichte zu unterscheiden. — *ἐν ἡμῖν* kann sich nicht auf Lucas und Theophilus allein (Mey. 2. A.) beziehen, aber auch nicht, wie man gewöhnlich annimmt, auf die Christen im Gegensatz zu den Nichtchristen, so dass damit die in Rede stehenden Thatsachen als dem Bereiche angehörig bezeichnet würden, welchem Verfasser und Leser in ihrer gemeinsamen Eigenschaft als Christen angehören, im Gegensatze gegen das, was sich auf dem Gebiete der weltlichen Geschichte begeben hat (Orig., Theophyl., Erasm., Beza, Grot., Beng., Hug, Kün., Olsh., Mey., Ew., Weizs., Grau, Nösg., Holtzm.), denn der Verf. konnte nicht mit Recht sagen, dass sich die evangelische Geschichte auf christlichem Gebiete zugetragen habe. Noch weniger werden wir mit Bleek an das damals lebende Geschlecht sammt dem vorhergehenden, dem im Allgemeinen die Augenzeugen angehörten, zu denken haben. Vielmehr meint er ohne Zweifel die der evangelischen Geschichte gleichzeitige jüdische Generation. Der Verf. fasst mit *ἐν ἡμῖν* sich selbst mit allen denjenigen Zeitgenossen der evangelischen Geschichte zusammen, in deren Mitte diese ihren Verlauf hatte und zu ihrem Abschlusse kam[1]), so dass er sich also damit

[1]) Lange (Leben Jesu I. S. 253) denkt bei *ἐν ἡμῖν* nur an die, in deren Mitte die Thatsachen der evangelischen Geschichte zum Abschlusse kamen (*πεπληροφορημένων*), und meint, Lucas wolle sich damit als einen solchen bezeichnen, der zwar nicht beim Beginn, wie die *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται*, wohl aber beim Schluss dieser Thatsachen zugegen gewesen. Er vermuthet, dass Lucas zu den Hellenen gehört habe, welche Joh. 12, 20 erwähnt werden.

als einen damals in Palästina lebenden Juden bezeichnet, welcher das mit erlebt hat, was die πολλοί in ihren Schriften erzählt haben. So im Wesentlichen auch Wetzel, der jedoch durch seine Meinung, die er mit fast sämmtlichen Kritikern theilt: dass der Verf. ein Heidenchrist gewesen sei, gehindert wird, bei ἡμῖν an Glieder der jüdischen Nation zu denken, vielmehr annimmt, dass der Verf. sich hierdurch mit den zur Zeit der evangelischen Thatsachen lebenden Menschen überhaupt im Gegensatz zu früheren Geschlechtern zusammenfassen wolle. Doch würde der Verf. dann sicher nicht ἐν ἡμῖν, was nur local gemeint sein kann, sondern etwa ἐν ταῖς ἡμῶν ἡμέραις gesagt haben. — Mit V. 2 beginnt nicht schon der Nachsatz, wie manche ältere Ausleger annahmen, welche der Meinung waren, dass der Verf. hier angeben wolle, wesshalb er ebenso wie jene πολλοί ein Evangelium zu schreiben im Stande sei, sondern es schliesst sich dieser Vers eng an den vorigen an, und zwar enthält derselbe eine nähere Bestimmung nicht zu πεπληροφορημένων (so Theophyl., Michael., Kün., Olsh., Gelpke, nach denen die Worte angeben, inwiefern die Thatsachen des Lebens Jesu unter uns zur vollen Ueberzeugung gebracht worden seien), sondern zu ἀνατάξασθαι διήγησιν und giebt über die Art der Geschichtsschreibung der πολλοί Aufschluss. — καθώς nicht: quatenus (Kün. u. AA.), sondern: gemäss dem wie. Doch will der Verf. damit nicht das Vorbild nennen, an das sich die πολλοί bei Abfassung ihrer Schriftwerke angeschlossen (Hug: „eine Erzählung, dergleichen uns gegeben haben" oder „nach dem Beispiele der Augenzeugen"), was schon darum nicht anzunehmen ist, weil man dann παρέδοσαν im Widerspruche mit dem Sprachgebrauche von schriftlicher Ueberlieferung verstehen müsste, sondern die Quellen, aus denen sie geschöpft. — παρέδοσαν sc. τὰ πράγματα τὰ ἐν ἡμῖν πεπληροφ. (unrichtig Hug: διήγησιν). Gemeint ist damit nicht schriftliche Ueberlieferung (Hug, Königsm.), auch nicht schriftliche und mündliche zugleich (Grot., Paul., Olsh., Bl., Mey., Weiss, Hofm., Keil, Schanz), sondern dem Sprachgebrauche gemäss allein mündliche (de W., Grimm, Bisp., Nösg.), wie sie nämlich durch die Apostel in den öffentlichen Gemeinde-Versammlungen geschehen war, in denen jene den Gemeinde-Gliedern von dem, was sie selbst erlebt hatten, Mittheilung gemacht hatten. — Statt ἡμῖν erwartet man αὐτοῖς. Das ἡμῖν setzt voraus, dass der Verf. auch sich zu der grösseren Zahl derer gehörig weiss, welche wie die πολλοί die Vorträge der Apostel über die Ereignisse des öffentlichen Lebens Jesu mit angehört hatten. Doch beweist es nicht, wie man gewöhnlich meint, dass er kein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen sei, da er, auch wenn er ein solcher gewesen, falls er nicht von Anfang an und permanent Jesum begleitet hatte, ein Interesse

haben musste, die Vorträge derer mit anzuhören, welche die ganze Zeit des öffentlichen Lebens mit Jesu durchlebt hatten. — ἀπ' ἀρχῆς nicht: vom Anfang des Lebens Jesu (Kün., Olsh., Grimm, Bisp., Hofm.), da die αὐτόπται und die ὑπηρέται τοῦ λόγου, weil unter denselben Artikel zusammengefasst, als dieselben Personen gedacht werden, sondern vom Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, vgl. Joh. 15, 27. Apost. 1, 21 f. (Euthym., de W., Mey., Bl., God., Holtzm., Weiss, Nösg.). Doch steht es nicht im Gegensatz zu einem bei γενόμενοι zu ergänzenden ἔπειτα, so dass das, was sie im Anfang waren, dem, was sie später geworden, gegenübergestellt würde (God., Lange[1]), weil dann γενόμενοι dem ὑπηρέται vorangestellt sein müsste, sondern es bestimmt den Zeitpunkt, von welchem sowohl ihre Augenzeugenschaft, als ihr Dienst des Evangeliums begonnen. — αὐτόπται nicht mit τοῦ λόγου zu verbinden (Kypke, Bisp., Schanz u. AA.), sondern absolut. Als Gegenstand der Augenzeugenschaft sind die V. 1 genannten πράγματα zu denken. Gemeint sind die Jünger Jesu im engeren Sinne, nicht auch die Mutter Jesu und die anderen Glieder der Familien, von deren Geschichte die ersten Capitel handeln (Olsh.), wie sich von selbst versteht, wenn man ἀπ' ἀρχῆς auf den Anfang der Amtsthätigkeit bezieht. — τοῦ λόγου hat man in älterer Zeit mitunter von der Person Christi als des ewigen Wortes Gottes verstanden, vgl. Joh. 1, 1. 14. (so Orig., Athan., Euthym., Valla, Cal., Wolf, Stein). Andere nahmen es = Sache, „die in Rede stehende Sache“ vgl. V. 4. 2, 15. Apost. 8, 21. 15, 6. (Erasm., Beza, Maldon., Grot., Kypke, Paul., Kün., de W., Bl., Bisp., Schegg, Schanz). In beiden Fällen sah man den Genitiv als zugleich von αὐτόπται abhängig an. Allein die erstere Erklärung widerstreitet dem Sprachgebrauche unseres Verf., die zweite ist völlig unnatürlich, da der Evangelist nicht wohl von „der in Rede stehenden Sache“ sprechen konnte, ohne diese vorher seinen Lesern genannt zu haben. Richtiger nimmt man λόγος = Wort. Doch ist nicht gemeint das Wort von diesen Begebenheiten (Lange), sondern das Wort κ. ε., nämlich das Evangelium, vgl. Apost. 8, 4. 10, 44. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 17, 11 (so Vulg., Luther und die meisten neueren Ausleger), der Genit. aber gehört nur zu ὑπηρέται. — Die Erklärung von τοῦ λόγου ist entscheidend für die Sinnbestimmung des Ausdrucks ὑπηρέται τοῦ λόγου. Diejenigen Ausleger, welche τοῦ λόγου als Bezeichnung Christi ansahen, verstanden unter den ὑπηρέται entweder die Personen, welche Christum unmittelbar bedienten und unterstützten d. h. seine Jünger im engeren Sinne,

[1]) Lange fasst die Worte so auf, als ob dastünde: οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται οἱ γενόμενοι τοῦ λόγου περὶ τούτων τῶν πραγμάτων ὑπερέται.

oder dachten (z. B. Besser) an den Dienst in geistigem Sinne, nämlich die Hingabe des Herzens im Gegensatz zur Feindschaft und verstanden unter ihnen alle Anhänger Jesu, von denen die evangelische Geschichte erzählt. Diejenigen Ausleger dagegen, welche λόγος = Sache nahmen, erklärten: qui pars aliqua fuerant eorum, quae narrabant. Man meinte, dass αὐτόπται sich auf den Theil der evangelischen Geschichte beziehe, bei welchem die in Rede stehenden Personen sich nur receptiv verhielten und beobachtet hatten, ὑπηρέται dagegen auf den Theil, bei welchem sie handelnd in die Ereignisse eingegriffen hatten, und man dachte bei letzterem Ausdruck zunächst an die Apostel, zugleich aber überhaupt an Alle, welche als thätig in der evangelischen Geschichte auftraten, und das Ihrige beitrugen, um die einzelnen Ereignisse, von denen die evangelische Geschichte handelt, herbeizuführen (vgl. Grot. u. Olsh. z. d. St.). Versteht man dagegen, wie es allein richtig ist, λόγος vom Evangelium, so ist bei ὑπηρέται τοῦ λόγου an alle diejenigen zu denken, welche von Christo als ihrem Herrn das Amt, das Evangelium zu verkündigen, erhalten hatten (vgl. Apost. 6, 4). Dieselben sind aber identisch mit den αὐτόπται, da beide Ausdrücke durch denselben Artikel mit einander verbunden sind, und zu beiden ἀπ' ἀρχῆς und γενόμενοι gehört. Es wird also von den Jüngern Jesu hier etwas Zwiefaches hervorgehoben: 1) dass sie von Anfang an Zeugen der Reden und Thaten Jesu gewesen, 2) dass sie auch bald im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (vgl. 6, 13. Mrc. 3, 4) von ihm den Auftrag erhalten hätten, das Wort zu verkündigen. Hervorgehoben aber wird diess, um die παράδοσις, die sie den ἡμεῖς überliefert haben, als eine durchaus treue und glaubwürdige zum Bewusstsein zn bringen, sofern sie als αὐτόπται ohne Zweifel die Fähigkeit hatten, ein vollgültiges Zeugniss abzulegen, als ὑπηρέται τοῦ λόγου aber auch vor allen Uebrigen den Beruf dazu hatten. — Aus dem hier Bemerkten geht hervor, dass die Schriften der πολλοί Aufzeichnungen dessen waren, was die Apostel in den Gemeinde-Versammlungen gelegentlich über das Leben Jesu erzählt hatten. Da diese Erzählungen sich nur auf die Zeit des amtlichen Lebens Jesu hatten beziehen können und auch aus dieser Zeit nur auf eine Auswahl besonders wichtiger Ereignisse und Reden Jesu, so können sich auch jene Schriften nur auf das öffentliche Leben Jesu erstreckt haben, das sie keineswegs vollständig, sondern nur fragmentarisch schilderten und nicht in zeitlicher, sondern nach einer gewissen Sachordnung, vermuthlich einmal, weil es den Verfassern darauf ankam, das von den Aposteln Gehörte nicht wieder zu vergessen, sodann: um denen damit zu dienen, welche, weil nicht an dem Wohnsitze der Apostel anwesend, deren Vorträge selbst nicht hatten

mit anhören können. Es mochten diese möglicher Weise in ziemlich früher Zeit entstandenen Schriften einen ziemlich elementaren Charakter haben, woraus es sich erklärt, dass sie sämmtlich verloren gegangen sind, nachdem vollständigere Evangelien veröffentlicht worden waren, von deren Verfassern sie aber theilweise, wie wir vermuthen dürfen, hinsichtlich des Ausdruckes benutzt worden sind. An die apokryphischen Evangelien, von denen uns eine Kenntniss zugekommen ist, wie dessen der Aegyptier, der Hebräer, des Mercion und anderer (Orig., J. D. Michael., Grabe, Mill, Olsh., Hilgenf., Jacobson u. AA.) ist sicher nicht zu denken, da diese unzweifelhaft späteren Ursprungs sind. Aber gewiss gehörten auch die kanonischen Evangelien des Matthäus und Marcus nicht zu ihnen, da diese nicht blosse Aufzeichnungen der apostolischen *παράδοσις* sind, sondern auf selbstständigen Forschungen beruhen und unser Evangelist sie, wie der Inhalt seiner Schrift zeigt, nicht gekannt haben kann. — Mit V. 3 beginnt der Nachsatz, in welchem der Verf. zunächst angiebt, zu welchem Entschlusse er, ermuthigt durch den Vorgang der *πολλοί*, gelangt sei, und sodann: was er bereits gethan habe, um diesen Vorsatz so ausführen zu können, dass der Zweck, den er mit seiner Schrift verfolge, auch wirklich erreicht werde. — *ἔδοξε κἀμοί* (vgl. Apost. 15, 22. 25. 28) bezeichnet den vom Verf. gefassten Entschluss = habe auch ich für angemessen erachtet. Mit *κἀμοί* stellt sich der Verf. mit den *πολλοῖς* insofern auf gleiche Linie, als er damit ausspricht, dass er selbst etwas Aehnliches beabsichtige, als jene bereits ausgeführt hatten. Gewöhnlich meint man, dass er sich auch insofern mit ihnen auf gleiche Linie stelle, als er ebenso wie sie nicht Augenzeuge gewesen. Allein einmal legt man damit einen Gedanken in die Worte, der nicht nothwendig in ihnen liegt, sodann hat der Verf. im Vorangehenden ja gar nicht gesagt, dass die *πολλοί* nicht zu den Augenzeugen gehört haben, sondern nur, dass sie nicht *ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται* gewesen. — Der mit *παρηκολουθηκότι* beginnende Participialsatz hat nicht den Zweck, die Veranlassung zu dem vom Verf. gefassten Entschluss zu nennen (Beza, Heum., Kün., Kypke), auch nennt er nicht mit das, wozu er sich entschlossen (so Mey. und Grimm: „zu schreiben, nachdem ich gefolgt wäre“), sondern er nennt das, was er in Folge seines Entschlusses bereits gethan habe, um denselben ausführen zu können, um damit seine Befähigung zur Abfassung einer solchen Schrift zum Bewusstsein zu bringen, er nennt ein in der Vergangenheit liegendes, bereits abgeschlossenes Thun, dessen Resultat ihn zu dem Beschlusse des *γράψαι* befähigt hat (vgl. Weiss). — *παρηκολουθηκότι* nicht von dem äusseren Nachfolgen als Begleiter der Apostel (Pesch., Paul.), auch nicht von einem Aufsuchen

der Schauplätze der einzelnen Begebenheiten (Hug), aber auch nicht von einem Folgen mit der Feder durch Abschreiben der älteren Evangelienschriften (Königsm.), sondern von einem geistigen Nachfolgen, welches dadurch geschieht, dass man über die einzelnen Begebenheiten Nachforschungen anstellt, indem man bei denen sich erkundigt, welche Auskunft zu geben in der Lage sind. Und zu solchen Nachforschungen mussten sich dem Verf. leicht Gelegenheiten darbieten. War derselbe, wie wir in der Einleitung nachgewiesen zu haben glauben, ein Palästinenser, etwa Silas, und hatte er in späterer Zeit zu den unmittelbaren Schülern Jesu gehört, so war er ohne Zweifel nicht nur mit den Aposteln, sondern auch mit der Familie Jesu persönlich bekannt und konnte von den ersteren über die Ereignisse des amtlichen Lebens Jesu, von der letzteren über die Vorgeschichte leicht nähere Nachrichten einziehen. — *ἄνωθέν* nicht: von oben (Russ), auch nicht: von neuem (J. D. Mich.), auch nicht: radicitus = gründlich (Grot.), sondern: von vorn an, aber nicht im Sinne von *ἀπ' ἀρχῆς* (V. 2), so dass es sich auf das öffentliche Auftreten Jesu bezöge (Wittichen), sondern = a prima origine (vgl. Apost. 26, 5), sich beziehend auf den Anfang des Lebens Jesu überhaupt. Der Verf. will damit andeuten, dass er sich nicht darauf beschränkt habe, die Thatsachen des öffentlichen Lebens Jesu zu erforschen, sondern dass er seine Erkundigungen auch auf die Anfangsgeschichte, die Zeit der Geburt und Kindheit Jesu ausgedehnt habe (Beng., Olsh., Mey., Weiss, Bl., God.). *ἄνωθεν* geht demnach weiter zurück, als *ἀπ' ἀρχῆς* in V. 2. — *πᾶσιν* nicht Mascul. sc. *αὐτόπτ. καὶ ὑπηρέτ. τ. λόγου* (Pesch., Paul., Königsm.), sondern Neutr. sc. *τοῖς πεπληρ. ἐν ἡμῖν πράγμ.* — *ἀκριβῶς* (vgl. Apost. 18, 25) weist auf die Mühe und Sorgfalt hin, mit der er bei seinen Nachforschungen verfahren, um möglichst genaue und sichere Nachrichten zu erhalten. — Aus dem ganzen Participialsatze geht hervor, dass unser Verf. nicht so verfahren ist, wie die *πολλοί*, dass er nämlich nur die apostolische *παράδοσις*, die nach V. 2. auch er sich zu Nutze gemacht hat, in seiner Schrift aufgezeichnet hat, sondern dass er genauer verfahren ist, indem er, ehe es bei ihm zum Niederschreiben kam, über alles Einzelne die sorgfältigsten Erkundigungen eingezogen hat, und zwar nicht etwa bloss über den Verlauf des amtlichen Lebens Jesu, sondern auch über die vorangegangene Lebensperiode bis hinauf zu der Zeit seiner Geburt. — Wenn der Participialsatz angiebt, was der Verf. vor seinem Schreiben gethan, so spricht er sich mit den Worten *καθεξῆς γράψαι* darüber aus, was er mit seinen Nachforschungen angestrebt habe, nämlich eine solche Schrift seinen Lesern darzubieten, in welcher die einzelnen Ereignisse *καθεξῆς* behandelt werden. — *καθεξῆς*, ein der

späteren Gräcität angehöriger Ausdruck, im N. T. nur bei unserem Verf. (vgl. 8, 1. Apost. 3, 24. 11, 4. 18, 23), heisst nicht: postea d. h. später, als die πολλοί (Olear.), sondern: der Reihe nach = ἐφεξῆς. Diess kann an sich entweder in geordneter Folge (deinceps, sigillatim, continua serie) heissen im Gegensatz zu einer ordnungslosen Erzählung oder zu fragmentarischen Erzählungen (Ebr.) d. h. so, dass die Erzählung ein zusammenhängendes Ganzes bildet, oder in solcher Form, dass ein Plan, eine Disposition durch das Ganze hindurchgeht (Grot., Beng., Ros., Paul., Kün., Königsm., Lichtenst., Schanz, Nösg.) oder speciell: in chronologischer Ordnung, in der Reihenfolge, in welcher die Ereignisse geschehen sind = ἑξῆς ὡς ἕκαστα ἐγίγνετο (Hug., Olsh., Mey., Bl., Tischend., Bisp., God., Weiss, Hofm., Keil, Grau, AA.). Da es hier als Folge des ἄνωθεν παρακολουθεῖν genannt wird, ist die zweite Auffassung allein zulässig, und man erkennt daraus, dass unser Verf. die einzelnen Ereignisse in zeitlicher Folge zu beschreiben beabsichtigte, und dieser Absicht gemäss ist er auch, wie wir überzeugt sind, in seiner Schrift verfahren, was von den meisten Auslegern freilich nicht anerkannt wird. Das καθεξῆς γράψαι bildet offenbar einen verschwiegenen Gegensatz gegen die Schriften der πολλοί. Zwar hatte der Verf. in Bezug auf diese V. 1. den Ausdruck ἀνατάξασθαι gebraucht, welcher voraussetzt, dass auch sie bei Abfassung ihrer Schriften eine gewisse τάξις beobachtet hatten. Doch kann diese τάξις eine nur sachliche gewesen sein, da sie nach V. 2 ja nur das aufgezeichnet hatten, was die Apostel in ihren öffentlichen Vorträgen gelegentlich erzählt hatten. Unser Verf. dagegen beabsichtigt nach der Zeitfolge zu berichten. Damit giebt er zu erkennen, dass er sich eine höhere Aufgabe gestellt hat, als die πολλοί mit ihren Schriftwerken gelöst hatten. Dass dieselbe auch in anderer Hinsicht eine höhere sei, hat er schon durch den Participialsatz angedeutet. Denn jene hatten nicht besondere Nachforschungen angestellt, sondern das von den Aposteln Gegebene einfach, wie sie es gehört, niedergeschrieben und hatten eben darum, weil die Apostel nur Ereignisse des amtlichen Lebens Jesu erzählt hatten, sich in ihren Schriften auf Beschreibung dieses öffentlichen Lebens beschränkt. — Aus dem σοι erhellt, dass der Verf. sein Evangelium zunächst für eine einzelne Person zum Privatgebrauche bestimmt hat, womit aber eine zugleich allgemeinere Bestimmung, nämlich für die Gesammtheit der Heidenchristen, keineswegs ausgeschlossen wird (gegen Nösgen). Der Evangelist bezeichnet jene Person selbst näher mit den Worten κράτιστε Θεόφιλε. Dass die Bezeichnung Θεόφιλος hier nicht für ein nomen appellativum = homo pius, dei amans (Epiphan., Camer., Heum., Stein, Schneckenb., d. sächs. Anonym., Reithm., Volkm., Zeller u. AA.)

oder als eine versteckte Bezeichnung des Lesers als eines christlichen oder noch specieller als eines Proselyten den Thors (= σεβόμενος τὸν θεόν, vgl. Apost. 13, 50. 16, 14. 17, 4. 17. 18, 7 oder = φοβούμενος τὸν θεόν Apost. 10, 2) anzusehen sei, zeigt das Beiwort κράτιστε. Der Verf. meint bei diesem Namen vielmehr ohne Zweifel eine einzelne bestimmte Person, die diesen Namen wirklich führte, und dem er seine Schrift zueignet. Wer dieser jedoch gewesen und wo er gelebt, lässt sich nicht näher besimmen. Die verschiedenen Versuche, die man gemacht hat, denselben historisch nachzuweisen, haben nur den Werth von Vermuthungen. Denn da jener Name damals ein sehr verbreiteter war, kann man nur mit Willkühr annehmen, dass gerade einer der wenigen Männer dieses Namens aus jener Zeit, welche zufällig von irgend einem Schriftsteller erwähnt werden, mit dem hier genannten identisch sein müsse[1]). Aber auch die Schriften unseres Verf. selbst geben keinen sicheren Anhalt, um seine Heimath zu bestimmen. Denn wenn mitunter (so schon von dem Patriarchen Eutychius, dann Euthym., Eichhorn, Hug, Olsh., Oosterz., Ew., Holtzm., Beyschl., Güder) angenommen worden ist, dass er ein Italiener gewesen sei, weil der Verf. bei Beschreibung der Reise Pauli nach Rom, während er andere Ortschaften geographisch genau bestimmte, von den Orten Siciliens und Italiens nur die Namen nenne (Apost. 28, 12. 13. 15), letztere also als dem Theophilus bekannt voraussetze, so beruht diese Annahme auf einem durchaus unsicheren Schlusse, da sich dieselbe Erscheinung auch z. B. hinsichtlich der Ortschaften Kleinasiens zeigt (vgl. Apost. C. 13—16). Auch kann aus Evang. 2, 1 und 3, 1 nicht mit Recht geschlossen werden, dass er ein Schatzungsbeamter im Gebiete des Königs Agrippa II gewesen sei (Nösgen). Mit Sicherheit lässt sich aus den Stellen 1, 26. 2, 4. 4, 31. 8, 26. 23, 51, 24, 13. Apost. 1, 12, wo der Verf. Orte Palästinas geographisch näher bestimmt, nur entnehmen, dass er kein Palästinenser, ferner aus 20, 27. Apost. 23, 8, vgl. Ev. 4, 33. Apost. 1, 19. 4, 36 (vgl. die Einleitung):

[1]) So ist es willkührlich, wenn Morus und Grotius ihn für einen Athenienser oder Achäer erklärten auf Grund dessen, dass Tacitus, annal. 2, 55, 2 einen Theophilus erwähnt, welcher zu Athen lebte und eines Falsums wegen verurtheilt wurde. Andere hielten ihn für identisch mit dem von Josephus archaeol. 18, 5, 3. 19, 6, 2 erwähnten Hohenpriester dieses Namens, Sohn des Annas oder Ananus, welchen König Agrippa absetzte. Noch Andere sehen in ihm den von den Clementinischen Recognitionen 10, 71 erwähnten, der in Antiochien eine hohe Stellung einnahm (qui erat cunctis potentibus in civitate (Antiochia) sublimior), oder den, von welchem in den apostol. Constit. 7, 46 die Rede ist und der als dritter Bischof zu Cäsarea in Palästina bezeichnet wird.

dass er nicht jüdischer Abkunft gewesen. Ausserdem zeigt V. 4 und der ganze Charakter des Evangeliums, dass er ein Christ war. Wenn manche Theologen (J. D. Michael., Heum., Bl., Oosterz. AA.) als möglich angesehen haben, dass Theophilns nocht nicht getauft, sondern nur erst dem Christhenthum befreundet gewesen, so entspricht diese Annahme nicht dem Charakter des apostolischen Zeitalters, in welchem es eine in die Länge gezogene Katechumenatszeit noch nicht gab. Endlich beweist der Umstand, dass der Verf. ihm sowohl das Evangelium als die Apostelgeschichte widmete: dass Theophilus ihm persönlich befreundet, und das Beiwort *κράτιστε*[1]) (im N. T. ausserdem Apost. 23, 26. 24, 3. 26, 25), dass er eine höhere amtliche Stellung gehabt habe. — In V. 4 folgt endlich die Angabe des nächsten Zweckes der Schrift. — *ἐπιγνῷς* von der genauen eindringenden Erkenntniss. — *περὶ ὧν* nicht Neutr., so dass *λόγων* nur mit *τὴν ἀσφάλειαν* zu verbinden wäre (= Sicherheit der Vorträge in Betreff), sondern Mascul. Gemeint sind die *λόγοι*. — *περί* ist nicht mit *τὴν ἀσφάλειαν* zu verbinden, weil man dann statt *περί* den Genit. erwarten würde, aber auch nicht mit *ἐπιγνῷς*, so dass die Worte aufzulösen wären in *ἐπιγνῷς περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης* (Ew., Thiersch, Mey., Weiss, God., Hofm., Keil, Holtzm.), noch weniger mit *ἐπιγνῷς* und *κατηχήθης* zusammen (so Born., welcher auflöst *τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχ.*), sondern am natürlichsten nur mit *κατηχήθης* (vgl. Apost. 21, 21. 24), so dass aufzulösen ist: *τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης, τὴν ἀσφάλειαν* (Vulg., de W., Bl., Sev.). Die *λόγοι* werden nicht als Gegenstand des Unterrichtes gedacht (in diesem Falle würde *οὓς* stehen), sondern als Dinge, deren bei dem Unterrichte gedacht worden, die damals aber nicht ausführlich und im Zusammenhange erzählt werden konnten. — *κατηχεῖσθαι* nicht von einem allgemeinen Kenntniss erhalten oder einem Hören durch Gerüchte (Apost. 21, 21. 24. So Beza, Heum., Mor., Michael., Paul., Hug, Bl.), sondern von dem eigentlichen Unterrichte in der christlichen Heilswahrheit, wie er den Neophyten von christlichen Lehrern ertheilt ward (vgl. Apost. 18, 25. Gal. 6, 6. 1 Cor. 14, 19. Röm. 2, 18). Von wem Theophilus diesen Unterricht empfangen hatte, bleibt dahingestellt. Nicht undenkbar ist, dass es durch den Verf. selbst geschehen war (Theophyl.). — Bei *λόγων* hat man bald an die

[1]) Das Beiwort *κράτιστε* pflegte allen Personen höheren Standes beigelegt zu werden, wie den Oberpriestern und Priesterinnen, den Aufsehern über die heiligen Gebäude und Spiele, den Aufsehern über die Gefälle des Kaisers, auch den Stellvertretern des Kaisers in den Provinzen (vgl. Apost. 23, 26. 24, 3. 26, 25). Nur seltener scheint man es auch als Zeichen der Freundschaft angewandt zu haben.

Geschichtsbücher der *πολλοί* (Hug), bald an Aussprüche Christi (so wie es scheint die Vulgata) gedacht, bald hat man es mit Lehren, Lehrstücke (de W., Mey., Lange, Oosterz., Weiss, Keil, Schanz, Grau, Holtzm., Nösg.) übersetzt und darunter entweder die christlichen Lehren überhaupt oder speciell die paulinischen verstanden (in letzterem Sinne z. B. Weiss und Grau). Doch scheint es viel natürlicher, anzunehmen, dass der Verf. das Wort hier in demselben Sinne braucht, als in dem es sich in den hellenistischen Schriften so oft findet = דְּבָרִים *ῥήματα*, Dinge, Geschichten, Begebenheiten (vgl. 1 Mos. 15, 1. 18, 25. 20, 8. 10. 21, 11. 26. 22, 1. 39, 7. 2 Mos. 18, 19. 19, 8. 2 Sam. 3, 13. 11, 18. 18, 13. 1 Chron. 29, 29. 2 Chron. 12, 12. Neh. 13, 17. 1 Macc. 7, 33. Mrc. 1, 45. Apost. 8, 21. 15, 6). Der Verf. meint die Thatsachen der evangelischen Geschichte. So richtig Beza, Wolf, Kün., Rosenm., Bl., Ew. God., Weizs. — *τὴν ἀσφάλειαν* die Sicherheit, unzweifelhafte Wahrheit (unrichtig: Lange: die sichere Grundlage der Lehren). — Es setzen diese Worte nicht voraus, dass Theophilus in der Sicherheit seines Glaubens (etwa durch judaistische Gegner) beunruhigt worden war (Nösg.), oder dass von judaistischen Gegnern die Wahrheit des ihm in dem empfangenen Unterrichte über das Leben Jesu Erzählten angegriffen worden war (so Grau, welcher meint, von diesen Gegnern sei die Behauptung ausgesprochen worden, dass das Evangelium des Paulus den Thatsachen des Lebens Jesu und dessen Lehren widerspreche), sondern vielmehr: dass Theophilus bisher von den Thatsachen des Lebens Jesu und von seinen Lehren eine nur unvollständige Kenntniss erhalten hatte, dass aber der Glaube an die Wirklichkeit derselben in demselben Maasse an Gewissheit wachsen müsse, als man dieselben in ihrem Zusammenhang erkennt. Nach diesem Vorwort geht der Verf. zur Darstellung der evangelischen Geschichte selbst über.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte Jesu bis zu den Anfängen der messianischen Zeit.

C. 1. V. 5 — C. 2. V. 52.

Es zerfällt dieser Abschnitt in vier Theile, in denen der Verfasser 1) 1, 5—80 die die Geburt Jesu vorbereitenden Ereignisse, 2) 2, 1—20 die diese Geburt begleitenden Umstände, 3) 2, 21—38 die auf sie unmittelbar folgenden Jesu zur Verherrlichung dienenden Ereignisse, und endlich 4) 2, 39—52 die weitere Entwickelung Jesu bis zur Zeit der Erfüllung beschreibt.

1. Die die Geburt Jesu vorbereitenden Ereignisse.

C. 1. V. 5—80.

a. Die Vorherverkündigung der Geburt des Vorläufers.

V. 5—25.

V. 5—7. Einleitung, in welcher der Verf. die Personen, von denen er im Folgenden zunächst zu handeln gedenkt, einführt und charakterisirt.

V. 5: Es lebte in den Tagen des Herodes, des [1]) Königs von Judäa, ein gewisser Priester mit Namen Zacharias aus der Klasse Abia, und er hatte ein Weib [2]) aus den Töchtern Aarons, und ihr Name war Elisabet. — *Ἐγένετο* nicht = וַיְהִי, so dass im Folgenden *καὶ ἦν* zu ergänzen wäre (God.), auch nicht = exstitit, es trat in der Geschichte hervor (Bl., Mey., Bisp., Weiss, Keil, Schanz), sondern: es lebte, war vorhanden (Ew., Weizs.). — *αἱ ἡμέραι Ἡρώδου* nicht die Lebens-, sondern bestimmter die Regierungszeit des Herodes. Unter Herodes kann aber nur Herodes der Grosse verstanden werden, Sohn des Antipater, der 714 p. u. c. oder im J. 40 vor dem Beginn unserer Aera vom römischen Senate zum König der Juden ernannt worden war, und 750 p. u. c. oder 4 a. Chr. kurz vor dem Passahfest starb. Wenn derselbe hier König von Judäa genannt wird, so hat man nicht anzunehmen, dass mit Judäa ganz Palästina gemeint sei (z. B. Ewald, Schanz, Holtzm., God.), aber es geschieht auch nicht bloss desshalb, weil Judäa die wichtigste der von ihm beherrschten Landschaften war, sondern weil Lucas eine Geschichte zu erzählen beabsichtigt, die sich in Judäa zutrug. — Mit *ἱερεύς τις* wird Zacharias sowohl nach seiner Abstammung als nach seinem Berufe näher bestimmt, da die priesterliche Würde an das Geschlecht Aarons geknüpft war. Mit *τις* wird er aber als gewöhnlicher Priester im Unterschiede vom Hohenpriester bezeichnet. Noch näher wird die Abkunft durch die hinzugefügten Worte *ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά* bestimmt, die ihn als Glied derjenigen Abtheilung der Aaroniten bezeichnen, welche von Eleasar abstammend in Abia (1 Chron. 24, 10) ihr specielles Familienhaupt hatten. Der Ausdruck *ἐφημερία* im N. T. nur hier und V. 8 (vgl. Jac. 2, 15 das Adject. *ἐφήμερος*), nicht selten dagegen bei den LXX, wo er 1) den Tag für Tag zu verwaltenden Dienst der Priester =

[1]) Der Art. vor *βασιλέως* (Rec.) fehlt bei Sin BLR.

[2]) Die Handschriften schwanken zwischen *καὶ γυνὴ αὐτῷ* (Sin BCDLXZ) und *καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ* (Rec. nach 15 Maj. und sämmtl. Vers.).

ἡ τῆς ἡμέρας λειτουργία (1 Chron. 13, 10. 3 Esr. 1, 16), 2) auf Personen übertragen die den täglichen Dienst versehenden levitischen Wachtposten (1 Chron. 25, 8. 26, 12. 2 Chron. 26, 12. 31, 16. 17. Neh. 12, 24. 13, 30), 3) die einzelnen Priesterklassen (מַחְלְקוֹת) bezeichnet, welche wochenweise wechselnd seit David den täglichen Dienst im Tempel verrichteten (1 Chron. 23, 6. 28, 13. 21), wofür mitunter auch διαίρεσις oder διάταξις und bei Josephus ἐφημερίς oder πατριά (vgl. Arch. 7, 14, 7) gesagt wird. Hier ist das Wort ohne Zweifel in dem dritten Sinne gebraucht, und Lucas will sagen, dass Zacharias zu derjenigen der den täglichen Dienst im Tempel verrichtenden Abtheilungen der Priester gehört habe, welche den Namen Abia führte. Das Vorhandensein dieser Klassen hatte seinen Ursprung von David her. Dieser hatte in Folge der starken Vermehrung der Nachkommen Aarons, die zum Priesterdienst bestimmt waren, die Gesammtheit derselben in 24 Abtheilungen getheilt, welche nach einander nach einer durch das Loos festgestellten Reihenfolge den Tempeldienst versehen sollten. Von ihnen waren 16 aus den Nachkommen Eleasars, 8 aus denen Ithamars gewählt. Jede von ihnen hatte ihren Vorsteher (שַׂר, ἄρχων 2 Chron. 36, 14. Esra 10, 5. Neh. 12, 7. Joseph. arch. 20, 7, 8) und hatte eine Woche lang, nämlich von einem Sabbat bis zum andern, die gottesdienstlichen Verrichtungen zu vollziehen (2 Kön. 11, 9. 1 Chr. 24, 4 ff. 2 Chr. 8, 14. 23, 4. Joseph. arch. 7, 14, 7). Die hier genannte Klasse Abia hatte durch das Loos die 8. Stelle erhalten (1 Chron. 24, 10). — καὶ γυνὴ αὐτῷ sc. ἦν. — Elisabet war, wie aus den Worten des Lucas zu schliessen, zwar nicht aus derselben Familie, aber doch aus demselben Geschlecht als Zacharias. Wenn die Abkunft der Elisabet von Aaron hervorgehoben wird, so geschieht diess nicht bloss aus historischer Genauigkeit, noch weniger, um zu sagen, dass Johannes aus hochadeligem Geschlecht entsprossen sei, sofern er nicht bloss väterlicher-, sondern auch mütterlicherseits priesterlicher Abkunft gewesen (Kün., Olsh., de W., Bl., Mey., Bisp., Weiss, Schanz), sondern um darauf hinzuweisen, wie der spätere Beruf des Johannes seiner Abkunft entsprochen habe, jener durch diese bereits vorbereitet worden sei. — Nicht ohne Grund hebt Lucas die Namen der beiden Eheleute hervor. Offenbar sind ihm diese bedeutsam. Denn Ζαχαρίας (= זְכַרְיָה) bedeutet: „Gott gedenkt"; Ἐλισάβετ aber (nicht = אֱלִישֶׁבַע 2 Mos. 6, 23 deus juramentum, sondern = אֱלִישַׁבְתָּא): „Mein Gott ist Ruhe". Lucas sieht in diesen Namen eine Weissagung ausserordentlicher göttlicher Gnadenerweisungen, welche in ihnen Israel zu Theil werden sollten.

V. 6. Charakterisirung der beiden Eheleute in religiös-sittlicher Beziehung: Es waren aber gerecht beide vor[1]) Gott, wandelnd in allen Geboten und Satzungen des Herrn als untadelige. — ἐνώπιον τοῦ θεοῦ nicht zu πορευόμενοι, sondern zu δίκαιοι gehörig. — δίκαιοι nicht in paulinischem Sinne, so dass mit ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ihre Gerechtigkeit als eine vor Gott geltende bezeichnet würde, als eine nicht bloss nach menschlichem Urtheil gemessene, sondern wahre (Euthym., Kün., Olsh., Meyer, Weiss, God., Bisp., Schanz, Keil), vielmehr bezeichnet δίκαιοι ihr gerechtes Verhalten, die Beschaffenheit ihrer Sinnes- und Handlungsweise (Hofm.), und mit ἐνώπιον τοῦ θεοῦ wird die Aufrichtigkeit und Lauterkeit dieses ihres Strebens bezeichnet (Grot.). Sinn: Sie waren gerecht als solche, die sich dabei der Gegenwart Gottes bewusst waren, die bei ihrem sittlichen Streben es darauf abgesehen hatten, nicht bloss Menschen, sondern auch Gott als gerecht zu erscheinen. — πορευόμενοι κτλ. Angabe, wie ihre Frömmigkeit in die Erscheinung getreten sei: darin, dass sie den im mosaischen Gesetz ausgesprochenen göttlichen Willen auf's Pünktlichste zu erfüllen suchten. — πορεύεσθαι ἐν (vgl. 1 Petr. 4, 3. 2 Petr. 3, 3. Jud. 16. 18. Apost. 9, 31.) hebraisirender Ausdruck zur Bezeichnung des äusseren Lebenswandels, wobei die ἐντολαί und δικαιώματα τοῦ κυρίου als Weg vorgestellt werden (vergl. 1 Kön. 8, 61. Ezech. 11, 20). — ἐντολαί und δικαιώματα verhalten sich zu einander nicht wie moralische und ceremoniale Vorschriften (Calv., Beng., Heum., God.); auch sind die ersteren nicht: speciales determinationes, quae jus positivum vocari solent, die anderen: ea, quae generaliter lex praescribit, qualia sunt quae aequitatem in se naturalem continent (Grot.), sondern beide Ausdrücke sind wesentlich gleichbedeutend. ἐντολαί sind Gebote, sofern sie dem Menschen überhaupt sagen, wie er zu handeln habe, δικαιώματα Vorschriften, sofern sie die Norm eines gerechten Verhaltens zum Ausdruck bringen (vgl. Hofm., Keil, Schanz). — τοῦ κυρίου d. h. Gottes. — ἄμεμπτοι nicht = ἀμέμπτως (de W., Hofm.), aber auch nicht Bezeichnung der Folge ihres πορεύεσθαι = so dass sie untadelig waren (Born., Mey., Bisp.), sondern Angabe, wie sie sich bei ihrem Wandel darstellten = als untadelige (Schegg, Weiss, Schanz) d. h. als solche, die kein Tadel treffen konnte, und zwar nicht bloss von Menschen (Grot,, Heum.), sondern auch von Gott (vergl. Phil. 3, 6).

Hatte V. 6 den religiös-sittlichen Charakter dieser beiden Eheleute geschildert, so macht nun V. 7 mit einem eigenthümlichen Schicksal

[1]) Statt ἐνώπιον (Rec.) haben Sin BCX ἐναντίον.

derselben bekannt, welches mit ihrer Frömmigkeit in Widerspruch zu stehen schien: Und sie hatten kein Kind, weil Elisabet unfruchtbar war,[1]) und beide waren wohl betagt. — *καθότι* (im N. T. nur bei Lucas) Einführung der Grundangabe der Kinderlosigkeit = weil (vgl. 19, 9. Apost. 2, 24. 17, 31. Tob. 1, 12. 13, 4.). Indem Lucas hervorhebt, dass die Kinderlosigkeit in Unfruchtbarkeit der Elisabet ihren Grund gehabt, will er den Gedanken aussprechen, dass dieselbe von Gott über sie verhängt worden, eine göttliche Schickung gewesen sei, dass sie aber desshalb etwas Auffallendes, Räthselhaftes gehabt habe, weil es das Ansehen hatte, als stünden die beiden Eheleute unter Gottes Strafgericht, während dieselben doch, wie der vorige Vers hervorhob, in Wirklichkeit aufrichtig fromm waren und daher eine solche Strafe nicht verdient hatten. Kinderlose Ehen wurden nämlich bei den Israeliten für ein Gericht Gottes angesehen (vgl. V. 25. 1 Mos. 30, 23. 1 Sam. 1, 6. 7. Richt. 11, 37. Jes. 4, 1. 44, 3. 47, 9. Hos. 9, 11. 12. 14. Ps. 113, 9. 127. 128.). — *καὶ ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν* nicht mehr von *καθότι* abhängig (Kün., Ew., God.), sondern anknüpfend an *οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον*. Der Ausdruck *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις* ist Nachbildung des hebr. בָּאִים בַּיָּמִים (1 Mos. 18, 11. 24, 1. Jos. 13, 1. 23, 1. 1 Kön 1, 1.). Gemeint ist ein dem Greisenalter sich annäherndes Alter (vgl. V. 18.). Wenn man gegen diese Auffassung und zum Beweise dafür, dass in diesem Falle nur ein nicht mehr jugendliches Alter gemeint sein könne, geltend gemacht hat, dass Zacharias nach V. 8 ff. noch priesterliche Funktionen verrichtet habe, während nach 4 Mos. 8, 25 den Priestern nur bis zum Alter von 50 Jahren solche zu verrichten gestattet gewesen sei (Olsh. u. AA.), so wird dabei übersehen, dass das angeführte Gesetz sich nur auf die Leviten bezieht. Die Worte haben nicht den Zweck anzudeuten, dass Zacharias und Elisabet in dem Zeitpunkte, in welchem unsere Erzählung beginnt, bereits alle Hoffnung auf die Geburt von Kindern aufgegeben hatten (Heum., vgl. Hofm.). Denn dem widerspricht V. 13., welcher voraussetzt, dass Zacharias noch fortwährend, und auch bei der Räucherung im Tempel, um ein Kind bat. Vielmehr wollen sie aussprechen, dass das Paar bereits an einer Altersstufe angelangt gewesen sei, bei welcher nach dem gewöhnlichen Naturlaufe die Geburt von Kindern durchaus unwahrscheinlich war. — Gedanke: Das Schicksal des Paares schien mit ihrem Lebenswandel in Widerspruch zu stehen, es schwebte ein Räthsel über ihrem Leben, das Niemand zu lösen vermochte. Denn man konnte

[1]) Statt *ἡ Ἐλισάβετ ἦν* (Rec.) haben Sin BDLXΔ *ἦν ἡ Ἐλισάβετ*.

nur annehmen, dass Gott im Widerspruch mit seinem sonstigen Verhalten und mit seiner Gerechtigkeit über das fromme Ehepaar bleibend ein Geschick verhängt hatte, welches er sonst nur als Strafe über Gottlose zu verhängen pflegt. —

V. 8—25. Lösung des Räthsels. Der Evangelist kommt jetzt auf das Ereigniss zu sprechen, zu dessen Bericht die vorangegangenen drei Verse nur die Einleitung hatten bilden sollen, indem er ein Faktum erzählt, das über das so auffallende bisherige Geschick des Zacharias und der Elisabet das hellste Licht zu verbreiten im Stande war, sofern es offenbar machte, aus welcher Absicht Gott bisher über sie Kinderlosigkeit verhängt hatte, nämlich weil er an ihnen seine Gnade in einer Weise zur Offenbarung bringen wollte, durch welche diese Gnade, weil sie im Widerspruch mit den gewöhnlichen Gesetzen der Natur zur Erscheinung kam, besonders sichtbar wurde, und die geeignet war, eben darum die Aufmerksamkeit aller derer, denen diess bekannt wurde, auf diese Gnadenerweisung hinzulenken. Es sollte offenbar werden, dass Gott ihnen bisher nur desshalb Kinder versagt hatte, weil er ihnen zu der von ihm gewollten Zeit durch seine Kraftwirkung ein ganz aussergewöhnliches Kind schenken wollte, ein solches, das in unmittelbarer Beziehung zu dem Heil stände, welches von Ewigkeit vorherersehen und von den Propheten geweissagt in der nächsten Zukunft in die Erscheinung treten sollte.

V. 8: Es geschah aber, da er das Priesteramt verrichtete in der Ordnung seiner Klasse vor Gott, (V. 9:) da erlooste er der Sitte des Priesterthums gemäss, nachdem er (sammt den übrigen Priestern) in den Tempel des Herrn hineingegangen, das Amt des Räucherns. — *ἐγένετο δέ* = וַיְהִי hier ohne nachfolgendes *καί* wie V. 23. 41. 2, 1. 6. 6, 12. 7, 11. 8, 40. 9, 37. 11, 14. 27. Matth. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1. Mrc. 4, 4 u. ö. — *ἱερατεύειν* (im N. T. nur hier) den Priesterdienst versehen. — *ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ* in der Ordnung seiner Klasse d. h. damals, als seine Klasse an der Reihe war (quum ad familiam Abiae ordo rediisset). Vorausgesetzt wird, dass die verschiedenen Priesterklassen in einer bestimmten Reihenfolge nach einander den Tempeldienst zu versehen hatten, und der Evangelist will sagen, das Ereigniss, von welchem er berichten will, habe sich damals zugetragen, als gemäss dieser Ordnung die Klasse Abia den Dienst hatte und Zacharias sich demgemäss in Jerusalem aufhielt, um sammt den übrigen Priestern seiner Klasse sein Amt im Tempel zu verwalten. Man hat diese Notiz benutzt, um die Zeit des Ereignisses, von dem hier die Rede ist, und danach die Zeit der Geburt Jesu, welche nach dem

Folgenden etwa 15 Monate später zu setzen ist, genau zu berechnen. Zuerst geschah diess von J. Scaliger (Anhang seiner Schrift de emendat. temporum p. 54 sqq. u. lib. III. canonum isagogicorum p. 303 bis 305, ed. Amst. 1656), später unter Anderen von Salomon van Til (diss. de anno, meuse et die nati J. Chr. Leyd. 1700), Bengel (ord. temp. ed. Hellwag. p. 201 sqq.), Wieseler (chronol. Syn. Hamb. 1843. S. 140 ff.), Lichtenstein (Leben Jesu 1856. S. 77). Man ging von der Ansicht aus, dass es nur darauf ankomme, irgend eine sichere Angabe über die Zeit, wann irgend eine bestimmte Klasse fungirt habe, aufzufinden, da, wenn diess gelungen sei, damit zugleich die Dienstzeit aller übrigen in der vorgeschriebenen Ordnung auf einander folgenden Klassen in den verschiedenen Jahren, mithin auch die hier in Rede stehende Dienstzeit der Klasse Abia, ermittelt sei. Scaliger glaubte in der Stelle 1 Macc. 4, 38 ff. eine solche Angabe gefunden zu haben, indem er von der Voraussetzung ausging, dass, als Judas der Maccabäer am 25. Kislev d. J. 165 v. Chr. nach längerer Unterbrechung den jüdischen Tempeldienst wieder einrichtete, aller Wahrscheinlichkeit nach die erste Priesterklasse, Namens Jojarib, zu fungiren angefangen habe, und rechnete den 28. Juli 750 p. u. c. als den Tag heraus, an welchem die Klasse Abia in den Tagen des Zacharias abgetreten sei. Doch hat man die Unsicherheit dieser Berechnung längst erkannt, indem man mit Recht gegen sie hervorhob, dass es eine durchaus unerweisliche Voraussetzung sei, dass bei jener Erneuerung des Tempeldienstes gerade die erste Priesterklasse zu fungiren angefangen haben müsse, da man mit mindestens demselben Rechte annehmen könne, dass diejenige Klasse den Dienst versehen habe, welche vor der Unterbrechung des Tempeldienstes an der Reihe gewesen wäre. Auf Grund dessen suchten Spätere einen sichereren Ausgangspunkt und glaubten einen solchen in der Angabe einer talmudischen Tradition (tract. תענית Fol. 29, 1) gefunden zu haben, nach welcher, als am 5. August d. J. 70 n. Chr. der jerusalemische Tempel zerstört wurde, am Abend vorher die erste Priesterklasse, Namens Jojarib, den Dienst im Tempel angetreten hatte. Von da zurückrechnend gelangte Bengel, welcher das J. 750 als Geburtsjahr Jesu annahm, zu der Ansicht, dass die Klasse Abia i. J. 749 vom 2. bis 9. Sept. fungirt habe, und dass dieser Dienst hier gemeint sei, während Wieseler an den in die Woche vom 3. bis 9. Oct. 748, Lichtenstein an den in die Woche vom 17. bis 23. April 748 fallenden Dienst dieser Klasse dachten. Doch ist eine auch auf dieses Datum sich stützende Berechnung eine immerhin unsichere, da, auch wenn man in Bezug auf das Jahr zur Gewissheit gelangt zu sein glaubt, doch keineswegs feststeht, dass die Grundvoraussetzung, von der man

ausgeht, richtig sei: dass nämlich die einzelnen Priesterklassen damals genau nach der ihnen ursprünglich zugewiesenen Ordnung fungirt haben. — ἔναντι τοῦ θεοῦ (vgl. Apost. 8, 21) = לִפְנֵי יְהוָה gehört nicht zu ἐφημερίας (Schegg), sondern zu ἱαρατεύειν. Der priesterliche Dienst wird als vor Gott geschehen bezeichnet, weil er im Tempel, dem Orte der Gottesnähe (Ps. 68, 6. 17. Luc. 6, 4), vor sich ging. — κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας haben manche Ausleger zu ἱερατεύειν gezogen und als nähere Bestimmung von ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ angesehen (Beda, Theophyl., Erasm., Luth., Kün., Bl., Ew., God.). Doch spricht dagegen nicht nur die Stellung, sondern auch: dass dann die Worte völlig entbehrlich sein würden. Richtiger zieht man sie mit den meisten neueren Auslegern zu ἔλαχε. Sie haben den Zweck, den mit jüdischen Einrichtungen unbekannten Theophilus darüber aufzuklären, wie es gekommen, dass dem Zacharias das Räuchern gerade durch das Loos zugefallen, indem sie auf die bestehende Sitte verweisen. Diese brachte es nämlich mit sich, durch das Loos festzustellen, wer von den zu einer und derselben Klasse gehörigen Priestern die einzelnen priesterlichen Functionen und so auch die des Räucherns an jedem einzelnen Tage zu verrichten habe. Man beobachtete diese Sitte hauptsächlich, um Streitigkeiten zu vermeiden, die um so leichter entstehen konnten, als man eine Auszeichnung darin sah, die einzelnen Functionen ausüben zu dürfen. Diess galt besonders vom Räuchern. Daher denn nach der Mischna (tr. Tamid 5, 2 ff.) die Sitte bestand, diejenigen von derselben Klasse, welche dieses Geschäft schon einmal verrichtet hatten, an den folgenden Tagen der Woche vom Loosen auszuschliessen, um die (in Gemässheit der Auslegung der Gemara von Deut. 33, 10. 11) mit diesem Geschäfte verbundene besondere göttliche Gnade so Vielen als möglich zuzuwenden[1]). Nach 2 Mos. 30, 7 f. geschah eine solche Räucherung täglich zweimal: des Morgens und des Abends, und zwar im Heiligen, in welchem der Rauchopferaltar sich befand, nicht weit von dem Vorhang, welcher das Heilige vom Allerheiligsten trennte. — θυμιᾶσαι (im N. T. nur hier) eig. räuchern, hier: das Rauchopfer durch Anzünden

[1]) Das Verfahren bei der Räucherung beschreibt die Mischna Tamid III, 6. VI, 1—3. Vgl. Orelli in Hauck's Real-Encykl. XII S. 489: „Ein Priester trug zuerst das Becken voll Glühkohlen ins Heiligthum und schüttete sie auf dem Räucheraltar aus; ein zweiter brachte sodann die Specereien im Räucherlöffel herein und vollzog die feierliche Darbringung, indem er jene auf den Kohlen ausbreitete und sein Gebet dazu sprach. Das Quantum des jeden Morgen und Abend Darzubringenden wird im Talmud auf ein halbes Pfund angesetzt.“ Vgl. auch Leyrer in Herzogs Real-Encykl. XII. p. 508 f. und Delitzsch in Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterthums II. S. 1258 f.

des Räucherwerks auf dem Rauchopferaltar unter den herkömmlichen Cärimonien darbringen. — Wenn der Evangelist ausdrücklich erwähnt, dass dem Zacharias die Verrichtung des Räucherns durch das Loos zugefallen sei, so will er damit zum Bewusstsein bringen, dass nicht ohne besondere göttliche Fügung gerade er an diesem Tage diese Verrichtung vollzogen habe. Schon darin, dass überhaupt Zacharias in jener denkwürdigen Woche zum Räuchern gelangte, sollen wir einen besonderen Erweis der göttlichen Gnade erkennen. — Den Participialsatz *εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου* hat man bald so aufgefasst, als solle damit etwas auf das *ἔλαχε* Folgendes bezeichnet werden = *λαχὼν τοῦ θυμιᾶσαι εἰσῆλθεν* (Luth., de W., Bl., Holtzm.), bald hat man ihn auch mit *θυμιᾶσαι* verbunden, indem man annahm, dass in ihm etwas genannt werden solle, was Zacharias mit dem *θυμιᾶσαι* erloost habe = er looste zu räuchern, nachdem er in den Tempel eingetreten wäre (Vulg., Glöckl., Win., God., Ew., Bisp., Hofm., Keil, Nösg., Schanz). Allein die erstere Auffassung lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen, bei der zweiten wären die Worte *εἰσελθὼν εἰς τον ναὸν τοῦ κυρίου* ein überflüssiger Zusatz. Richtiger nimmt man an, dass die Worte etwas dem *ἄλαχε* Vorangehendes bezeichnen sollen, was auch allein mit dem Thatbestande übereinstimmt, sofern das Loosen ja nicht ausserhalb, sondern innerhalb des Tempelhauses, in der sogenannten gepflasterten Kammer (vgl. Tamid V, 2 ff.) vor sich ging. Der Sinn ist demnach: Eingetreten in den Tempel des Herrn (sammt den übrigen Priestern seiner Klasse) erlooste er für sich das Geschäft des Räucherns (vgl. Schegg, Mey., Weiss). Das Räuchern selbst folgte (des Morgens) unmittelbar auf das Loosen, nachdem die übrigen Priester, soweit diese nicht selbst mitthätig zu sein hatten, sich entfernt hatten, und wird hier als selbstverständlich nicht ausdrücklich erwähnt. Ob hier aber die Morgen- (Grot., Ros., Mey., Weiss) oder die Abendräucherung (Kün.) gemeint sei, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor. Zwar geschah das Loosen nur einmal des Tages, vor der Morgenräucherung, doch sagt der Text nicht, dass das Räuchern dem Loosen in diesem Falle unmittelbar gefolgt sei.

V. 10. Schilderung der Situation, welche stattfand, während nach Entfernung der übrigen Priester Zacharias sich behufs der Räucherung allein im Heiligthum aufhielt: Und die ganze Menge des Volkes war[1]) draussen zur Stunde des Rauchopfers im Gebet. — *πᾶν τὸ πλῆθος* vgl. 8, 37. 19, 37. 23, 1. Apost. 6, 5. 15, 12. 25, 24. — Aus der Erwähnung der Anwesenheit einer grossen Volksmenge hat man mit Unrecht geschlossen, dass das Ereigniss an einem Sabbat

[1]) Statt *τοῦ λαοῦ ἦν* (Rec.) haben die meisten Uncialen *ἦν τοῦ λαοῦ*.

oder an einem Festtage sich zugetragen haben möge (Chrys., Chemn., Beng. u. AA.), da sich das Volk ja auch an jedem anderen Tage zu den üblichen Gebetsstunden in den Vorhöfen zu versammeln pflegte (vgl. Apost. 2, 15. 3, 1. 10, 3. 9. 30. Dan. 6, 10. Ps. 55, 18). — *ἦν* gehört nicht zu *ἔξω* (Mey.), sondern zu *προσευχόμενον* = war mit Beten beschäftigt (Kün., de W., Ew., Weiss, Schanz). — *ἔξω* und *τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος* sind nähere Bestimmungen von *ἦν προσευχόμενον*. — *ἔξω* ausserhalb des Heiligthums, in welchem die Räucherung stattfand, d. h. in den Vorhöfen der Männer und Weiber. — *τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος* zur Stunde des Rauchopfers, welche des Morgens und des Abends mit der Gebetszeit zusammenfiel. — *θυμίαμα* eig. Räucherwerk (vgl. Offenb. 5, 8. 8, 3 f. 18, 13. Weish. 18, 21. Sir. 45, 6. 1 Macc. 4, 49. 2 Macc. 2, 5), hier nicht = *θυμίασις* (Paul., Ros.), sondern: das in Räucherwerk bestehende Rauchopfer. *ἡ ὥρα τοῦ θυμιάματος* = die Stunde, in welcher das Rauchopfer dargebracht zu werden pflegte (ähnlich Röm. 2, 5: *ἡμέρα ὀργῆς*). — Der Zweck dieses Verses ist: das Bedeutsame und Feierliche jener Stunde zu beschreiben. Das, was drinnen vorging, war etwas, das alles Volk anging, und an dem daher die ganze in den Vorhöfen versammelte Volksmenge den lebendigsten Antheil nahm. Der Priester war ja Vertreter des Volks. Das, was er vornahm, that er im Namen und zum Besten des ganzen Volkes. Die Räucherung war aber Symbol und Vehikel des Gebets (Offenb. 5, 8. 8, 3). Indem der Rauch des angebrannten Räucherwerks emporstieg, sollte damit das Gebet des draussen versammelten Volkes vor Gottes Thron emporgetragen werden.[1])

V. 11—20. Erzählung dessen, was dem Zacharias widerfuhr, während das Volk draussen betete, er selbst aber im Heiligthum mit Räuchern beschäftigt war.

V. 11: Es erschien ihm aber ein Engel des Herrn, stehend zur Rechten des Rauchaltars. — Wie im Gebet der Mensch mit Gott in Gemeinschaft tritt, so hat das rechte Gebet wiederum die Folge, dass Gott sich dem Menschen kund thut. So auch hier dem Zacharias. Doch wird dem Zacharias in diesem Falle nicht eine Kundgebung Gottes zu Theil, wie sie jedes rechte Gebet

[1]) „Das Zeichen zum Gebet während der Stunde des Räucherns wurde dem in den verschiedenen Vorhöfen befindlichen Volke durch ein Glöcklein gegeben. Mit dem Klange desselben ging der Priester ins Heiligthum, begab sich ein jeder eiligst an seinen Platz und verrichtete in tiefster Stille sein Gebet. Alsbald nach vollbrachtem Räucheropfer fiel Vocal- und Instrumentalmusik ein auf das von der donnerähnlichen Magrepha gegebene Zeichen" (Leyrer in Herzogs Real-Encykl. B. XII S. 509).

nach sich zieht, sondern eine ausserordentliche. — ὤφθη es erschien, stellte sich sichtbar dar. Gemeint ist nicht ein inneres Sehen mit den Augen des Geistes (Paul.), sondern ein Sehen bei wachem Bewusstsein mit den Augen des Leibes (vgl. 22, 43. Apost. 7, 30. 35. 2 Mos. 3, 2. Richt. 6, 12. 13, 2 u. o.). — ἄγγελος κυρίου (= מַלְאַךְ יְהוָה) ein Engel des Herrn d. i. ein im Dienste des Herrn (Gottes) stehender, von ihm entsendeter. — ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος stehend zur rechten Seite des Rauchopferaltars. — ἐκ δεξιῶν vgl. 20, 42. 69. 23, 33. Apost. 2, 25. 34. 7, 55. 56 und oft bei Matth. und Marc., während sonst ἐν δεξιᾷ das Gewöhnlichere ist. Gemeint ist die rechte Seite vom Altar (Weiss, Schanz, Holtzm.), nicht vom Standort des Zacharias aus (God.), also die südliche, nach dem Leuchter hin. Denn der Rauchopferaltar stand auf der westlichen Seite zwischen dem Tisch der Schaubrote und dem Leuchter in der Mitte des Vorhangs, welcher das Heilige vom Allerheiligsten trennte. Dass der Engel zur rechten Seite stand, hat man sich nicht daraus zu erklären, dass er ein glückliches Ereigniss anzukündigen den Auftrag hatte (Schöttg., Wettst., Valck., Mey.), sondern daraus, dass rechts der Platz der Ehre und Auszeichnung ist, ein im Auftrage Gottes erscheinender Engel also an keiner anderen Stelle sichtbar werden konnte (Holtzm.). — τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος der Altar des Räucheropfers d. h. der, auf welchem dieses dargebracht zu werden pflegte.

V. 12. Beschreibung des Eindruckes, den die Engelerscheinung auf Zacharias machte: Und Zacharias erschrak, als er (ihn) sah, und Furcht überfiel ihn. — ἐταράχθη von der inneren Erregung im Allgemeinen (vgl. Joh. 11, 33. 12, 27. 13, 21. 14, 1. 27. Apost. 15, 24. Gal. 1, 5. 5, 10). — ἰδών sc. τὸν ἄγγελον. — Mit φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν (vgl. Apost. 19, 17. 2 Mos. 15, 16. Judith 15, 2) wird der Modus der Erregung näher bestimmt. Ursache der Furcht war einmal das Unvermuthete und Ausserordentliche der Erscheinung, andererseits das in Zacharias sich regende Gefühl der Unwürdigkeit, als er sich so unerwartet einer göttlichen Erscheinung gegenübersah (vgl. V. 29. 1 Mos. 28, 16. 17. Richt. 6, 22—24. 13, 22. Jes. 6, 5. Dan. 10, 7. 9. Offenb. 1, 17).

V. 13 17. Die Botschaft des Engels.

V. 13: Es sprach aber zu ihm der Engel: Fürchte dich nicht, Zacharias, denn erhört ist dein Gebet, und dein Weib Elisabet wird dir einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Johannes nennen. Vergl. Apost. 10, 4. Dan. 10, 12. — διότι Grundangabe für die Aufforderung zur Furchtlosigkeit. Sinn: Denn ich bin ja nicht gesendet worden, dir göttliches Gericht, sondern die Erfüllung dessen zu verkündigen, um was du bisher vergeblich

Gott gebeten hast. — Fraglich ist, was bei *δέησις σου* für ein Gebet gemeint sei. Die meisten Ausleger nehmen mit Recht an, dass nach dem Zusammenhang nur an das Hauptgebet des Zacharias, das um Nachkommenschaft, gedacht werden könne (z. B. Beng., Heum., Olsh., de W., Bl., Bisp., Schegg., God., Vilm.), und man nimmt am Natürlichsten an, dass der Engel mit seinen Worten darauf hinweisen wolle, dass Zacharias, wie so oft früher, so auch jetzt bei der Räucherung dieses Gebet Gott von Neuem vorgetragen hatte. Gegen diese Annahme ist zwar eingewendet worden 1) dass Zacharias bei seinem und seiner Frau vorgerücktem Alter nicht wohl jetzt noch um Nachkommenschaft habe bitten können, 2) dass es nicht denkbar sei, Zacharias habe in seiner amtlichen Thätigkeit als Priester eine Privatsache zum Gegenstand seines Gebets gemacht, und man hat desshalb mitunter gemeint, die Worte des Engels beziehen sich nicht auf das jetzt bei der Räucherung gesprochene Gebet um Nachkommenschaft, sondern auf das Gebet, welches derselbe in früheren Jahren privatim oft an Gott gerichtet hatte (Beng., Heum., Hofm. u. AA.). Allein letztere Annahme ist unnatürlich, denn 1) wenn sich die Worte auf ein Gebet bezögen, welches Zacharias in einer längst vergangenen Zeit an Gott gerichtet hatte, nicht aber jetzt, so würde diess irgendwie haben angedeutet werden müssen. 2) Zu der Annahme, dass Zacharias die Hoffnung auf Nachkommenschaft damals bereits längst aufgegeben gehabt, giebt die Bemerkung, Zacharias und Elisabet hätten bereits in vorgerücktem Alter gestanden, nicht genügendes Recht. Zacharias konnte glauben, dass Gott auch das vor Menschen Unmögliche auszuführen im Stande sei. 3) Endlich ist nicht einzusehen, wesshalb Zacharias in seiner amtlichen Thätigkeit als Priester nicht auch hätte eine Privatsache zum Gegenstand seines Gebets machen können. Hatte doch die tägliche Räucherung im Tempel nicht bloss den Zweck, das Gebet des Volkes um messianische Rettung vor Gott zu bringen, sondern zugleich alle die besonderen Gebete aller Einzelnen im Volke, insbesondere derer, welche draussen in den Vorhöfen zur Zeit des Rauchopfers versammelt waren. Und warum hätte denn Zacharias, wenn er in sein Gebet die Bitte um Erhörung der besonderen Anliegen der Einzelnen des Volkes einschloss, nicht auch seiner eigenen persönlichen Anliegen vor Gott gedenken können! Es war das nicht etwas mit seiner amtlichen Thätigkeit in Widerspruch Stehendes, sondern etwas, wozu letztere ihn gerade antreiben musste. Aus allen diesen Gründen scheint angenommen werden zu müssen, dass *ἡ δέησις σου* sich auf das soeben von Zacharias an Gott um Nachkommenschaft gerichtete Gebet beziehe. Abweichend von dieser allein natürlichen Ansicht nehmen eine Anzahl von Auslegern älterer und neuerer Zeit

(Chrys., Aug., Theophyl., Euth., Erasm., Grot., Calov, Mey., Ew., Weiss, Keil, Schanz) an, es sei das Gebet um Nachkommenschaft nicht gemeint, sondern das ganz allgemeine Gebet um Erfüllung der Hoffnung Israels. Doch ist der Zusammenhang und Ausdruck (zu beachten ist, dass nicht *ἡ δέησις τοῦ Ἰσραήλ* oder *ἡ δέησίς σου περὶ τῆς λυτρώσεως τοῦ Ἰσραήλ* dasteht, sondern einfach *ἡ δέησίς σου*) dieser Auffassung entschieden ungünstig. An das Gebet um die messianische Errettung Israels würde, da das Vorangehende hierauf in keiner Weise vorbereitet, nur gedacht werden können, wenn auf diesen Gegenstand des Gebets ausdrücklich hingewiesen würde. — *καὶ ἡ γυνή σου κτλ.* nicht mehr von *διότι* abhängig. Die Worte geben an, inwiefern das Gebet erhört sei. *καὶ* = und zwar. — *γεννᾷν* urspr. erzeugen, hier dagegen: gebären, wie auch V. 57. 23, 29. Joh. 16, 21. Gal. 4, 24. — *καλέσεις* nicht reines Futur. (Paul.), sondern Befehl (vergl. Matth. 1, 21.). — *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* hellenistische Ausdrucksweise statt der bei Griechen gewöhnlichen *το ὄνομα αὐτόν*. Wörtlich nicht: du sollst als seinen Namen den Laut „Johannes“ rufen! (Fritzsche u. früher Mey.), sondern: du sollst seinen Namen „Johannes“ rufen! (vgl. 1 Mos. 17, 19. 1 Sam. 1, 20. Matth. 1, 21. 23. 25. Luc. 1, 31. 2, 21.). Der Name des Johannes wird ebenso, wie später der Name Jesu, vorausbestimmt, damit man schon aus dem Namen sein Wesen und seine Bedeutung erkenne. Er sollte diesen Namen führen, weil er sich thatsächlich als das erweisen sollte, was der Name Johannes besagt, als eine Erweisung der göttlichen Gnade (*Ἰωάννης* = יְהוֹחָנָן d. h. Gott ist gnädig). Gemeint ist nicht bloss die Gnade Gottes, die dem Zacharias persönlich dadurch zu theil werden sollte, dass ihm nach längerem Warten noch ein Sohn geboren wurde (Ros.), sondern die Gnade Gottes in einem höheren Sinne, sofern Johannes der unmittelbare Vorläufer des Messias werden sollte. Die Worte *καὶ καλέσεις κτλ.* enthalten hiernach eine zu der in den unmittelbar vorhergehenden Worten liegenden hinzugefügte neue Verheissung. Sinn: Nicht bloss deine auf die Geburt eines Sohnes gerichtete Bitte wird in Erfüllung gehen, sondern der Sohn, welcher dir geboren werden wird, wird sich auch als Johannes d. h. als ein Erweis ausserordentlicher göttlicher Gnade darstellen.

V. 14—17. Nähere Mittheilungen des Engels über den verheissenen Sohn.

V. 14: Und Freude und Wonne wirst du haben, und Viele werden sich über seine Geburt[1]) freuen. — Es enthalten diese Worte nicht eine Erklärung des Namens Johannes (Grot.), sondern

[1]) Statt *γεννήσει* (Rec.) ist nach fast sämmtlichen Uncialen *γενέσει* zu lesen.

sie sollen das *μὴ φοβοῦ* noch weiter begründen. — Dem *σοι* werden *πολλοί* als solche, welche sich auch freuen werden, an die Seite gestellt. Doch ruht in der ersten Satzhälfte der Nachdruck nicht auf *σοι*, sondern auf *χαρά* und *ἀγαλλίασις*, während er in der zweiten auf *πολλοί* ruht, so dass letztere den in der ersten ausgesprochenen Gedanken steigert. — Subject von *ἔσται* ist nicht Johannes (Ros.), sondern *χαρά*. — Das Object sowohl von *χαρά* als von *χαρήσονται* wird mit *ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ* genannt. — *ἀγαλλίασις* Steigerung von *χαρά* = Jubel, Frohlocken, höchste Wonne. — Mit *πολλοί* sind nicht bloss die V. 58 und V. 66 Genannten gemeint (Beng.), sondern Alle, welche überhaupt auf die Erscheinung des Messias warten und die Erlösung Israels herbeisehnen. — *γένεσις* nicht: „das ganze Wesen und Dasein“ oder „das, was er sein wird“ (Paul.), sondern: Geburt. Ueber die Geburt des Johannes werden sich die *πολλοί* freuen, wenn sie erkennen werden, was mit derselben der Menschheit für eine Gnade zu Theil geworden, sofern in dieser Geburt alles das eingeschlossen liegt, was Johannes künftig werden sollte.

V. 15a Begründung der Freude: Denn er wird gross sein vor dem[1]) Herrn. — Mit diesen Worten wird zunächst im Allgemeinen auf die Bedeutung seiner Person hingewiesen. — Gross vor dem Herrn d. h. nicht: sehr gross (Maldon., Schegg), sondern entweder: im Dienste des Herrn (vergl. Apok. 13, 12. 14. 19, 20.) oder wahrscheinlicher: in den Augen, nach dem Urtheile Gottes. Doch ist diess nicht Bezeichnung wahrer Grösse, sofern nur das vor Gott Geltende, nicht bloss von Menschen für etwas Sonderliches Gehaltene das Wahre und Aechte ist (Orig., Ambr., Beda, Euth., Theophyl., Kün., Mey., Weiss, God., Bisp., Schanz[2]), Holtzm.), sondern gemeint ist die Grösse, die Gott ihm geben wird. Sinn: Gott wird ihn für werth halten, ihn gross zu machen unter den Menschen, sich seiner als eines auserwählten Rüstzeuges zu bedienen, ihn zu grossen Zwecken zu verwenden. Gemeint ist unter dieser Grösse weder die Grösse seiner natürlichen geistigen Begabung (Ros.) noch die seines Einflusses (Olsh., God.) oder seines Ansehens (Paul., Kün.), auch nicht seine sittliche Grösse, die Stärke seines Charakters, seine persönliche Heiligkeit (God., Schanz), sondern die Grösse, welche in seiner Stellung zum Reiche Gottes, in seiner Aufgabe, seinem Berufe liegen sollte, dieselbe Grösse, welche Jesus meint, wenn er von dem Täufer sagt:

[1]) Der Art. vor *Κυρίου* (Rec.) fehlt bei Sin ACL.

[2]) Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn Hofmann und Keil erklären: „nicht nach menschlichem Maasse, sondern nach dem Maasse des Gottes Israels, eine heilsgeschichtliche Grösse.“

„Wahrlich ich sage euch: nicht ist erweckt worden unter den von Weibern Geborenen ein Grösserer, als Johannes der Täufer“ (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.).

Im Folgenden (bis Ende des 17. Verses) führt der Engel näher aus, worin dessen Grösse bestehen werde, nämlich 1) in dem eigenthümlichen Verhältniss, in dem er zu Gott stehe (V. 15b), 2) in seiner segensreichen Thätigkeit (V. 16), 3) in seinem Verhältniss zum Messias und dessen Reiche (V. 17).

Zunächst fährt der Engel fort: Und Wein und Rauschtrank wird er nicht trinken, und mit dem heiligen Geiste wird er erfüllt werden noch von seiner Mutter Leibe an. — *σίκερα* (im N. T. nur hier = שֵׁכָר) Bezeichnung jedes vom Wein verschiedenen berauschenden Getränkes, mochte dasselbe nun aus Getreide oder aus Obst, Palmen, Honig oder aus noch anderen Bestandtheilen bereitet sein. Wenn hier von Johannes gesagt wird, dass er Wein und andere berauschende Getränke nicht trinken werde, so soll damit nicht bloss gesagt werden, dass er ein asketisches Leben führen werde (Schegg, Hofm., Keil), denn einmal würde dann neben der Enthaltung von berauschenden Getränken auch noch seine Enthaltsamkeit in anderer Beziehung erwähnt worden sein, sodann würde diess in den Zusammenhang nicht passen, da ja in der Askese als solcher nicht irgend eine Grösse zur Erscheinung kommen würde. Die meisten Ausleger sind daher mit Recht der Ansicht, dass mit diesen Worten noch ein anderer Gedanke ausgesprochen werden solle, und zwar meint man in der Regel, dass Johannes als Nasiräer bezeichnet werden solle, ähnlich dem Simson und Samuel (z. B. Beda, Jansen., Mald., de W., Bl., Mey., Weiss, God., Bisp., Schanz, Holtzm.). Doch ist letztere Ansicht sicher unrichtig, da zum Nasiräat nicht bloss Enthaltung von jedem berauschenden Getränk, sondern auch die Erfüllung anderer Verpflichtungen nothwendig gehörte (vgl. Num. 6, 2—8.), die hier nicht hätten gänzlich unerwähnt bleiben dürfen. Die richtige Auffassung ergiebt sich, wenn man die Lev. 10, 8 f. hinsichtlich der Priester gegebene Verordnung vergleicht: „Wein und starkes Getränk sollt ihr nicht trinken, wenn ihr in das Zelt des Zeugnisses geht, auf dass ihr unterscheiden könnet zwischen dem Reinen und dem Unreinen, und dass ihr den Söhnen Israels kundthun könnt alle Gebote, die Jehova zu euch geredet durch Mose.“ Durch dieses Gebot wurde den Priestern verordnet, während der Zeit ihres Dienstes im Heiligthum sich alles dessen zu enthalten, was ihnen die für diesen Dienst nothwendige Nüchternheit und Geistesklarheit benehmen könne. Wenn nun hier durch göttliche Verordnung dem Johannes für seine ganze Lebenszeit dieselbe Enthaltung auferlegt wird, so soll man daraus auf

den ihm von Gott bestimmten Beruf einen Schluss machen. Es soll damit nichts Anderes gesagt werden, als: sein ganzes Leben werde ein dem unmittelbaren Dienste des Herrn geweihtes sein; derselbe Dienst, den die gewöhnlichen Priester nur zeitweise zu verwalten haben, werde bei ihm ein durch sein ganzes Leben hindurch fortdauernder sein, und darum müsse auch sein äusseres Leben sich als ein priesterliches darstellen. Der Engel will hiernach ankündigen, Johannes werde ein Priester in höherem Sinne sein. Er, der von priesterlichen Eltern Stammende, soll vorausverkündigt werden als ein Mann, dessen Thätigkeit nicht bloss, sondern dessen ganzes Leben einen priesterlichen Charakter haben werde, und der demnach auch schon von Mutter Leibe an die Merkmale eines Priesters in seiner Lebensweise zur Erscheinung bringen müsse. Wie aber bei dem Priester jene Enthaltung den Zweck hatte, sich die nöthige Nüchternheit zu bewahren, um das Reine vom Unreinen unterscheiden und alle Gebote Gottes den Kindern Jsraels kund thun zu können, so war auch bei Johannes der Zweck der von ihm geforderten Enthaltsamkeit: Alles von sich fern zu halten, wodurch er in seinem Berufe, Israel von Neuem das Gesetz ins Bewusstsein zu rufen, gestört werden könne. — Die hierauf folgenden Worte stehen mit den eben erklärten im engsten Zusammenhang, indem sie dem, was dem Johannes fernbleiben soll, das gegenüberstellen, was ihn ganz und gar erfüllen und regieren werde.[1]) — *πνεῦμα ἅγιον* bildet den Gegensatz zu *οἶνος καὶ σίκερα* (vgl. Apost. 2, 15. 17. Ephes. 5, 18.). Doch kommt der heilige Geist nicht als eine Potenz in Betracht, welche den von ihm erfüllten Menschen ebenfalls, nur in einem höheren Sinne, berauscht, indem er ihm den Sinn für das Irdische benimmt und ihn für Gott hinnimmt (God., Weiss), sondern als diejenige, welche das Gegentheil von Berauschung bewirkt, die rechte Nüchternheit und Geistesklarheit mittheilt, dem inneren Leben eine höhere Richtung giebt. Unrichtig versteht Schanz die Erfüllung mit dem heiligen Geiste von der heiligmachenden Gnade, worin der höhere Charakter seines Nasiräats zur Erscheinung kommen werde, während Andere meinen, das künftige Leben des Johannes solle damit als das eines Propheten charakterisirt werden (Bisp.). Aehnlich auch Keil: „Er soll mehr als ein Nasiräer sein, zwar diesem gleich ein Leben der Enthaltung von irdischen Genüssen führen, aber durch Ausrüstung mit heiligem Geiste

[1]) Anders Hofmann, welcher annimmt, dass, nachdem im Vorigen gesagt worden, wie das äussere Leben des Johannes geartet sein werde, jetzt hinzugefügt werde, wie ihn Gott in seinen Dienst nehmen und für denselben ausrüsten werde.

ein Prophet des Herrn werden." — ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ (vgl. Apost. 3, 2. 14, 8. Gal. 1, 15.) nicht = von frühester Kindheit an (Calv., Heum., Kün., Rosenm., Weiss, Holtzm.), sondern = ehe er aus dem Mutterleibe hervorgeht, noch vor seiner Geburt (vgl. V. 41 ff.). — ἔτι nicht = ἤδη (Kün., Ros., Olsh., Schanz), sondern die Worte ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ sind aufzulösen in ἐκ τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ ἔτι ἔσται ἐν κοιλίᾳ μητρὸς αὐτοῦ. Die Annahme einer Zusammenschiebung der beiden Ausdrucksweisen ἔτι ὢν ἐν τῇ κοιλίᾳ und ἤδη ἐκ κοιλίας (Fritsche, de W., Bl., Mey., Bisp., God., Hofm., Keil) ist unnöthig. — Nach dem Bisherigen kann der Sinn des Verses nicht sein: „Nicht ein fleischlicher Muth, sondern heilige Begeisterung wird ihn beseelen." (Heubner).

V. 16. Beschreibung seiner Wirksamkeit und des Erfolges derselben, indem hervorgehoben wird, dass es dem Johannes gelingen werde, einen Theil Israels aus seiner Gottentfremdung zu Gott zurückzuführen: Und Viele von den Kindern Israels wird er bekehren zu dem Herrn ihrem Gott. — πολλούς d. h. einen beträchtlichen Theil (vgl. 3, 7 ff.). — ἐπιστρέψει er wird hinwenden, wird ihrem Innern die Richtung auf Gott hin geben, was zur Voraussetzung hat, dass thatsächlich Israel im Grossen und Ganzen von Gott abgewendet sei. — κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν nicht vom Messias (Ambr., Beda, Euthym., Beng., Cast., Bisp., Schegg, Schanz), sondern von Gott zu verstehen.

V. 17 geht sodann der Engel dazu über, das zu nennen, worin vorzugsweise die Grösse des Johannes bestehen werde: Und eben dieser wird vorangehen vor ihm im Geiste und der Kraft des Elias[1]), um hinzukehren Väterherzen zu Kindern und Ungehorsame in Gesinnung von Gerechten, um zu bereiten dem Herrn ein zugerichtetes Volk. Vgl. Mal. 3, 24. — Nach Beschreibung seines Berufs im Allgemeinen und seiner Wirksamkeit wird hier die persönliche Stellung bestimmt, die Johannes zu dem Herrn selbst einnehmen werde, zu dem zu bekehren seine Aufgabe sei, indem hervorgehoben wird, dass er dem persönlich sich manifestirenden Gotte als Herold unmittelbar vorangehen und diese Erscheinung kräftig vorbereiten werde. — αὐτός steht weder zu κύριος (de W., God.) noch zu πολλούς (Beng., Mey., Weiss) in Gegensatz, sondern soll nachdrücklich seine Person hervorheben, um auf die Wichtigkeit des im Folgenden zu Sagenden hinzuweisen (vgl. Hofm.). Sinn: Und eben von ihm, der eine so gesegnete Wirksamkeit entfalten

[1]) Statt Ἠλίου (Rec.) haben Sin BL τοῦ Ἠλεία.

wird, gilt noch etwas Grösseres, denn seinem Auftreten wird die Manifestation Gottes, der sein Volk heimzusuchen im Begriffe ist, unmittelbar folgen. — *προελεύσεται* nicht: er wird vorher auftreten (de W.), sondern: er wird vor ihm hergehen. — *ἐνώπιον αὐτοῦ* kann sich nicht auf den Messias beziehen (Heum., Kün., Valck., Win.), wofür man sich mit Unrecht auf den emphatischen Gebrauch von הוא, *αὐτός*, ipse zur Bezeichnung einer nicht ausdrücklich genannten, aber Jedermann bekannten, Person beruft, sondern nur auf Gott selbst (vgl. Mal. 3, 1). Doch wird Gott allerdings als in dem verheissenen Messias zur Erscheinung kommend gedacht. Das *ἐνώπιον* dient zur Hervorhebung und näheren Bestimmung des *προ*, ist daher örtlich zu nehmen = vor ihm her, ihm voran, unter seinen Augen, so dass also die Erscheinung Gottes selbst seinem Auftreten unmittelbar folgen wird. Unrichtig erklärte Schott *ἐνώπιον αὐτοῦ* durch deo approbante und Rosenmüller nahm es als Bezeichnung des Dienstverhältnisses. — *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου* Bestimmung der Art und Weise, in welcher er dieses Heroldsamt verwalten, wie er sich bei der Ausrichtung desselben erweisen werde. Es enthalten diese und die folgenden Worte offenbar eine Beziehung auf Mal. 3, 23 f., wo verheissen wird, dass, bevor der grosse Tag Jehova's hereinbreche, dieser den Propheten Elias senden werde, damit derselbe Frieden und Eintracht im Volke stifte und so das Kommen Jehova's vorbereite. Indem der Engel verkündigt, dass Johannes im Geiste und der Kraft des Elias dem Herrn vorangehen werde, will er daher sagen, dass Johannes der von Maleachi verheissene Elias sein werde, dass mithin die von den Propheten verkündigte grosse und entscheidende Zeit, die Zeit des Kommens Jehova's zu seinem Volke, jetzt einzutreten im Begriff sei, und dass Johannes die Aufgabe haben werde, sie vorzubereiten. — *ἐν* = ausgerüstet, ausgestattet mit. — Zur Verbindung der beiden Ausdrücke *πνεῦμα καὶ δύναμις* vgl. Apost. 10, 38. 1 Thess. 1, 5. 1 Cor. 2, 4. — Durch den Genit. *Ἠλίου* soll nicht gesagt werden, dass Johannes in gleicher Stärke mit göttlichem Geiste und göttlicher Kraft ausgerüstet sein werde, als es Elias war, sondern dass der Geist und die Kraft, welche Johannes zu erkennen geben werde, der Qualität nach denen gleichen werden, welche den Elias erfüllten. Das Tertium comparationis bildet nämlich der Eifer und die Energie im Kampfe für die Sache Gottes in Mitten eines verderbten Geschlechtes. Elias kommt als derjenige unter den Propheten des alten Bundes in Betracht, welcher vor allen übrigen sich durch solchen Eifer und Energie ausgezeichnet hatte. — *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει* nicht = *ἐν πνεύματι δυνάμεως* vgl. 2. Tim. 1, 7 (Kün.) d. h. mit muthigem, kräftigem Geiste, auch bezeichnet *πνεῦμα*

nicht das Allgemeine, *δύναμις* das Besondere (Olsh., God.), oder jenes die geistige Begabung, dieses die Kraft seiner Rede (Ros.), oder jenes den Geist der Prophetie, dieses die moralische Tüchtigkeit (Schanz), sondern *πνεῦμα* bezeichnet die geistige Eigenthümlichkeit, *δύναμις* die Kraft und Energie, mit der Elias den ihn belebenden Geist zur Geltung brachte. — Die zweite Hälfte des Verses nennt sodann den Zweck des *προελεύσεται*, und zwar so, dass zuerst der nächste, dann der Endzweck angegeben wird. Von dem ersteren handeln die Worte *ἐπιστρέψαι* bis *δικαίων*, welche den Worten Mal. 3, 24: הֵשִׁיב לֵב־אָבוֹת עַל־בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם entsprechen. Der Sinn dieser Worte wird von den Auslegern verschieden aufgefasst: 1) Eine Anzahl derselben verstehen unter den *πατέρες* die Vorfahren, die Patriarchen, unter den *τέκνα* das gegenwärtige Geschlecht. Man nimmt dann entweder *καρδίας* = Gesinnung, und *ἐπιστρέψαι* = zurückkehren machen und erklärt: „um die Gesinnung welche die frommen, gottesfürchtigen Vorfahren hatten, zurückkehren zu machen (zuzueignen) dem gegenwärtigen entarteten Geschlecht, d. h. zu bewirken, dass dieses diejenige fromme Gesinnung sich aneigne, welche jene hatten.“ (So August., Calv., Beza, Cal., Kün., Bl., Nösg.); oder man nimmt *καρδία* vom Herzen als Organ der Liebe und des Wohlgefallens, *ἐπιστρέψαι* aber = in Liebe zuwenden, und erklärt: „um zu bewirken, dass die frommen Patriarchen, welche jetzt im Paradiese seiend mit ihren entarteten Nachkommen nichts mehr zu thun haben wollen, weil sie sich derselben schämen, sich in Liebe oder Wohlgefallen ihnen wieder zuwenden in Folge dessen, dass letztere zur Gottesfurcht zurückgekehrt sind“ (so Hengstenberg, Christol. d. A. T. 2. A. III, 1. S. 674, Besser, God.). Allein gegen beide Erklärungen spricht das Fehlen des Artikels bei *πατέρων* und *τέκνα*, gegen die erstere speciell die Unmöglichkeit der dem Verbum *ἐπιστρέψαι* gegebenen Bedeutung, gegen die zweite die Fremdartigkeit des Gedankens. 2) Andere Ausleger verstehen mit Recht unter den *πατέρες* und *τέκνα* die gleichzeitigen Glieder der einzelnen Familien des Volkes. Doch ist dann *ἐπιστρέψαι* nicht absolut zu nehmen (= *ἐπιστρέψαι ἐπὶ τὸν θεόν*) und *ἐπί* = sammt, und zu erklären: „um zu bewirken, dass Väter sammt Kindern d. h. Väter sowohl als Kinder (omnis aetatis et indolis homines) sich zu Gott bekehren (so du Dieu, Beng., Glass., Heum., Rosenm.), weil dann *ἐπί* mit dem Dativ verbunden sein müsste. Noch weniger kann der Sinn sein: „um das unfromme ältere Geschlecht zur Frömmigkeit des jüngeren zu bekehren“ (Hofm.). Vielmehr ist der Sinn: „um die (den Kindern abgewendeten) Herzen der Väter hinzurichten auf die Kinder d. h. zu bewirken, dass sie ihre Liebe fortan den Kindern zuwenden und somit Eintracht und Friede in den Familien

wieder zur Herrschaft komme (so Grot., Wolf, Paul., Olsh., de W., Mey., Bisp., Weiss, Schanz, Holtzm.). Vorausgesetzt wird dann, dass thatsächlich in damaliger Zeit vielfach Unfriede und Zwiespalt bestanden habe, wovon aber als Ursache nicht die damalige Lehrverschiedenheit zu denken ist, indem die Kinder einer anderen Secte oder Schule angehörten, als die Väter (Grot., Wolf, Maldon.), sondern die damals herrschende Gottentfremdung und Sittenlosigkeit. Die Worte setzen voraus, dass diese Gottentfremdung sich vielfach darin geäussert habe, dass auch das in der Natur begründete Liebesband, welches die Väter mit den Kindern verknüpfte, als aufgelöst sich darstellte. Dem Johannes nun wird die Aufgabe zugeschrieben, diese verloren gegangene Liebe der Väter zu den Kindern, welche als Voraussetzung betrachtet wird, unter der überhaupt eine sittliche Besserung des Volkes möglich sei, wieder zu entzünden. — Hinzugefügt wird *καὶ ἀπειϑεῖς ἐν φρονήσει δικαίων*, welche Worte am Natürlichsten so aufgefasst werden, als ob dastünde: *καὶ ἀπειϑεῖς ἐπιστρέψαι ἐπὶ τὸ εἶναι ἐν φρονήσει δικαίων*, so dass zu erklären ist: „und Ungehorsame umzuwenden, zu sein in Gesinnung von Gerechten.“ Da die Worte offenbar dem וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם (Mal. 3, 24) entsprechen, hat man bei *ἀπειϑεῖς* nicht an Unsittliche oder Gottlose überhaupt zu denken (Grot., Mey., Weiss), auch nicht an Heiden (God.), sondern an ungehorsame, widerspenstige Kinder (Olsh.). Bei *δίκαιοι* sind aber nicht die Väter gemeint, da diese ja nicht als gerecht gedacht werden, sondern gerechte Kinder, so dass der Sinn ist: „um ungehorsame Kinder umzuwenden, dass sie haben die Gesinnung von gerechten (folgsamen Kindern).“ Es wird diess als die andere Seite des Familien-Verhältnisses hervorgehoben. Wie die Väter sich umwenden sollen zu den Kindern, so sollen andererseits auch die Kinder sich umwenden, indem sie gerechte und damit (den Vätern) folgsame werden. Die Umkehr der Väter wird zuerst genannt, weil sie die Bedingung der Umkehr der Kinder bildet, die Liebe der Kinder zu den Vätern sich nur auf dem Grunde der der Väter zu den Kindern entzünden kann, ebenso wie die Liebe der Menschen zu Gott die Liebe Gottes zu den Menschen zur Voraussetzung hat. — Unrichtig verstehen viele Ausleger (auch Hofm. und Holtzm.) *ἀπειϑεῖς* von der gegenwärtigen entarteten Generation und *δίκαιοι* von den frommen Patriarchen, während andere die Worte mit den folgenden zu einem Gedanken verbinden = „und Ungehorsame durch Gesinnung der Gerechtigkeit zuzurichten als ein bereitet Volk“ (Lamp., Bos, Elsn., Schulz AA.). — *ἀπειϑεῖς* nicht: ungehorsam gegen Gott (Schanz), auch nicht: increduli (Vulg.), sondern: ungehorsam, widerspenstig gegen die Eltern (Olsh.). — *φρόνησις* (vgl. Eph. 1, 8) nicht: Intelligenz, Klugheit, Weisheit (Vulg.,

Luth., Grot., Beng., Olsh., Mey., God., Holtzm.), auch nicht: praktische Klugheit (Schanz), auch nicht: Glaube (Mald.), sondern Gesinnung (Kün., de W., Hengstenb., Bl., Schegg, Weiss). — *δικαίων* nicht Neutr., sc. *πραγμάτων* = das Rechte, die Gerechtigkeit (Lamp., Bos, Raph., Elsn., Paul.), sondern Mascul. — *ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον* Hervorhebung des Endzweckes für das Auftreten des Johannes, entsprechend den Worten *καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ* bei Mal. 3, 24 LXX. — *ἑτοιμάζειν* nicht: colligere, congerere (Kün.), was das Wort auch 12, 20 nicht heisst, sondern = in Bereitschaft setzen, herrichten. — *λαὸν κατεσκευασμένον* ein Volk, welches (in Folge dieser Bereitung) sich in dem rechten, für die Errichtung des Messiasreiches geeigneten, Zustande befindet.

Es folgt V. 18 der Bericht über das Verhalten des Zacharias dieser Verheissung gegenüber: Und es sprach Zacharias zu dem Engel: Woran soll ich dieses erkennen? Denn ich bin alt und mein Weib hochbetagt. Vgl. 1 Mos. 15, 8. — *κατὰ τί* = בַּמָּה (1 Mos. 15, 8.), eigentlich: „Wonach mich richtend?" — *τοῦτο* d. h.: die Wahrheit, Zuverlässigkeit deiner Verheissung. — Zacharias wünscht ein Unterpfand, ein äusseres Merkmal, an dem er erkenne, dass er den Worten des Engels Glauben schenken dürfe. Aehnlich hatte einst Abraham geantwortet, als ihm die Verheissung zu Theil geworden war, dass er das Land Canaan zum Erbe erhalten werde (vgl. 1 Mos. 15, 8, LXX: *εἶπε δέ δεσπότα κύριε, κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν;*). — Doch bleibt Zacharias nicht bei der Bitte um ein Zeichen stehen, sondern er begründet dieselbe in einer Weise, welche den Unterschied seiner Glaubensstellung von der Abrahams an den Tag legte: *ἐγὼ γάρ εἰμι* — sagt er — *πρεσβύτης, καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.* Mit diesen Worten will er nicht bloss sagen, dass er einer Nachhülfe bedürfe, welche die Schwäche seines Glaubens über die Undenkbarkeit des Verheissenen hinweghebe (Hofm., Holtzm.), denn dann hätte ihm der Engel nicht Unglauben vorwerfen können (vgl. V. 20), sondern er erklärt, dass er das Verheissene nicht glauben könne, weil es mit den Naturgesetzen in Widerspruch stehe. Er erbittet das Zeichen nicht, damit dieses seinen Glauben stütze, sondern er will erst auf Grund des Zeichens glauben. Das Verhalten des Zacharias hat für den ersten Augenblick etwas Auffallendes, wenn man bedenkt, dass er noch soeben Gott um Nachkommenschaft gebeten und damit gezeigt hatte, dass ihm bisher sein und seines Weibes Alter nicht Hinderniss gewesen war, an die Möglichkeit der Erfüllung seiner Hoffnung zu glauben. Man sollte meinen, dass die Ankündigung der Erfüllung seines Lebenswunsches in ihm die höchste Freude hätte erwecken müssen, während wir ihn in Wirklichkeit derselben nur mit

Zweifeln begegnen sehen. Dennoch zeigt sein Verhalten nur die Schwierigkeit, den Glauben festzuhalten, wo demselben etwas den alltäglichen Erfahrungen Widerstreitendes zugemuthet wird. — πρεσβύτης vgl. Philem. 9. Tit. 2, 2.

V. 19 und 20 die Antwort des Engels.

V. 19: Und es antwortete der Engel und sprach zu ihm: Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und bin gesandt, zu dir zu reden und dir diese Freudenbotschaft zu verkündigen. — Mit diesen Worten will der Engel zunächst auf seine eigene Würde und auf den Zweck seiner Sendung hinweisen, um dem Zacharias die Grösse der Gnade Gottes, die ihm durch seine Erscheinung zu Theil geworden, zum Bewusstsein zu bringen. — Γαβριήλ (= Mann Gottes, nicht: Verbinder Gottes, wie Schegg annimmt) hier Nom. propr. vgl. V. 26. Dan. 8, 16. 9, 21. Durch Hinweisung auf diesen seinen Namen will er sich als den dem Zacharias bereits bekannten Offenbarungsengel bezeichnen und ihm eine Ahnung des Zweckes seiner jetzigen Sendung bewirken. Gabriel war es gewesen, der dem Daniel die Zeit des Messias angekündigt hatte. Seine jetzige Erscheinung konnte daher von dem mit der Geschichte des A. T. vertrauten Priester nur als ein Zeichen davon angesehen werden, dass die Zeit des Messias jetzt nahe bevorstehe. — ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ d. h. der in unmittelbarem Dienstverhältniss zu Gott steht. Damit soll nicht dasselbe Verhältniss bezeichnet werden, welches Matth. 18, 10. als allen Engeln gemeinsam genannt wird (Mald., Kün., Hofm., Keil, Nösg.), sondern die ihm eigenthümliche besondere Stellung und Würde in der Engelwelt (Offenb. 8, 2. vgl. Dan. 12, 1. 10, 13. Tob. 12, 15. 1 Thess. 4, 16. 1 Tim. 5, 21. Jud. 9.)[1]) Doch weist er darauf nicht hin, um sich zu erheben, sondern um die Grösse der Gnade Gottes, die dem Zacharias in seiner Erscheinung zu Theil werde, und die Wichtigkeit seines Auftrages ihm zum Bewusstsein zu führen, um dessen willen Gott einen seiner obersten Diener entsendet habe. — Mit ἀπεστάλην bezeichnet der Engel seine Verkündigung als Folge unmittelbaren göttlichen Auftrages, mit πρός σε und σοι will er aber in Zacharias das Bewusstsein der ihm persönlich zu Theil gewordenen Auszeichnung wecken, welche darin bestehe, dass einer der höchsten Engel aus der unmittelbaren Nähe des göttlichen Thrones gerade zu ihm entsendet

[1]) Ueber die Zahl der im unmittelbaren Dienste Gottes stehenden Engelfürsten vgl. Tob. 12, 15. Off. 8, 2, 6. Pirke Eliezer c. 4. Die jüdische Theologie suchte auch die Namen derselben genau zu bestimmen. Doch besteht über diese Namen nicht volle Einstimmigkeit (vgl. Tob. 12, 15. 4 Esr. 4, 1. 36. 15, 16. Henoch 9. 20. 40. Targ. Jerusch. zu 5 Mos. 34. Pirke Eliezer c. 4).

worden, um ihn zuerst mit der Kunde von dem nahen Eintritt der messianischen Zeit bekannt zu machen, womit er ihn zugleich daran erinnern will, wie solcher Gnade gegenüber von Rechts wegen jeder Zweifel verstummen sollte. — *λαλῆσαι πρός σε* Angabe des Zweckes im Allgemeinen, während *εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα* diesen näher bestimmt. — *ταῦτα* d. i. das V. 13—17 Verkündigte, nur zu *εὐαγγελ.* gehörig.

V. 20: Und siehe, du wirst dich schweigend verhalten und unvermögend sein zu reden bis zu dem Tage, da dieses geschehen, darum, weil du meinen Worten nicht geglaubt hast, welche doch werden erfüllt werden bis zu ihrer Zeit. — *καὶ ἰδού* Hinweisung auf den Contrast zwischen dem ursprünglichen Zwecke seiner Sendung und der nun durch den Unglauben des Zacharias herbeigeführten Folge derselben. — *ἔσῃ σιωπῶν* nicht Befehl (Hofm.), sondern Ankündigung des von Gott Bestimmten. *σιωπῶν* schweigend, einer der schweigt. Unrichtig verstanden es manche Ausleger (Ambr., Euthym., Theophyl., Jans., Grot., Ew.), von Taubheit, was in dem Ausdruck unmöglich liegen kann und durch V. 62 nicht gefordert wird. — *καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι* nicht dasselbe ausdrückend, als *σιωπῶν* (Grot.), sondern dasselbe nach seiner Ursache näher bestimmend. Sinn: Das über dich verhängte Schweigen wird darin seinen Grund haben, dass du der Sprachfähigkeit beraubt sein und also stumm sein wirst. Zacharias hatte um ein Unterpfand gebeten, an dem er die Wahrheit der empfangenen Verheissung erkennen könne. Der Engel giebt ihm mit diesen Worten das Erbetene, aber ein Unterpfand, in dem sich nicht mehr Gnade, sondern Unwille zu erkennen giebt. Die Freudenbotschaft geht der menschlichen Sünde gegenüber in eine Strafdrohung über. „Weil er, was zu ihm geredet war, nicht glauben wollte, so soll er nun von dem, was ihm verkündigt worden, nicht reden können“ (Keil). — *ἄχρι ἧς ἡμέρας* vgl. Matth. 24, 38. — *ταῦτα* d. i. die vorher gegebene Verheissung nach ihrem Hauptinhalt, wie dieser V. 13 ausgesprochen worden war. — *ἀνθ᾽ ὧν* (entspr. dem hebr. תַּחַת אֲשֶׁר 5 Mos. 21, 14. 28, 62. 2 Kön. 22, 17) = *ἀντὶ τούτων ὅτι* als Entgelt dafür dass (vgl. 19, 44. Apost. 12, 23. 2 Thess. 2, 10). — *οἵτινες* welche von der Beschaffenheit sind, dass u. s. w. Der Engel will ihn damit zum Bewusstsein führen, dass sein Verhalten wirklich Mangel an Glauben an den Tag lege, sofern die an ihn gerichteten Worte von solcher Beschaffenheit gewesen, dass man es ihnen abmerken konnte: sie würden ganz gewiss in Erfüllung gehen. Denn sie trugen ja den Charakter der Wahrheit und Zuverlässigkeit unmittelbar an sich, einmal als Worte eines Engels, sodann als im Heiligthum, bei Gelegenheit des Räucheropfers, als Antwort auf die unmittelbar zuvor

von Zacharias ausgesprochene Bitte, endlich als zu einer Zeit gesprochen, in der ganz Israel auf den Messias wartete, und er, der Priester, demnach vorhereitet sein musste, eine solche Verheissung zu empfangen. Solchen Worten gegenüber war jeder Zweifel unberechtigt, weil er Mangel an Glauben verrieth. — *πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν·* nicht = *ἐν τῷ καιρῷ αὐτῶν* (Kün., Ros., de W., Bl., Schanz), auch nicht: bis zu der für ihre Erfüllung festgesetzten Zeit (Mey., Hofm., Keil, Weiss, Holtzm.), sondern: bis zu dem Zeitpunkt, bis zu welchem ihre Erfüllung ihren Verlauf hat. Die Erfüllung wird als eine einen bestimmten Zeitraum erfordernde gedacht, bis zu dessen Endpunkt (*ὁ καιρὸς αὐτῶν*) sie als noch nicht vollständig eingetreten anzusehen ist.[1])

Nach dem Bericht von dem zwischen dem Engel und Zacharias im Heiligthum stattgefundenen Gespräch folgt V. 21 und 22 die Erzählung von dem, was sich draussen, in den Vorhöfen, theils während dieses Gesprächs theils unmittelbar darauf zugetragen.

V. 21: Und es war das Volk in Erwartung (der Rückkehr) des Zacharias, und man wunderte sich, als er im Tempel verzog.[2]) — *ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν* d. h. das in den Vorhöfen versammelte Volk war in Erwartung seiner Rückkehr (*ἦν* mit dem Partic. den Zustand oder die Dauer bezeichnend). Man wartete, um die Gewissheit zu haben, dass die Räucherung nun vollendet und die vom Volke an Gott gerichteten Gebete mittels des Räucheropfers wirklich vor Gott gelangt seien. Wenn manche Ausleger meinen, das Volk habe gewartet, weil es gewöhnt gewesen, von dem zurückgekehrten Priester den Segen zu empfangen (Beng., Bisp., Hofm., Schanz), so ist diese Annahme zwar nicht unwahrscheinlich, kann aber nur als Vermuthung hingestellt werden, da es unsicher ist, ob gerade der räuchernde Priester den Segen zu spenden hatte. Jedenfalls hat der Evangelist schwerlich diesen Gedanken aussprechen wollen, da er sich dann bestimmter ausgesprochen haben würde. In

[1]) Wenn der Engel die über Zacharias verhängte Stummheit als Strafe seines Unglaubens bezeichnet, so wird damit nicht ausgeschlossen, dass sie zugleich ein Erziehungsmittel sein sollte. Wenn man auch nicht anzunehmen hat, dass sie ihn vor Ueberhebung wegen der Grösse des ihm verkündigten Sohnes bewahren sollte (Beng.), so wird man doch annehmen dürfen, dass sie den ihm abhanden gekommenen Glauben von Neuem in ihm wecken sollte. Zacharias sollte dadurch, dass ihm der Verkehr mit seiner Umgebung in der bisher gewohnten Weise genommen wurde, bewogen werden, sich in sein eigenes Innere zu versenken und in stiller Meditation der Gnade sich um so voller bewusst zu werden, die ihm von Gott zugedacht worden.

[2]) Statt *αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ* (Rec.) haben BLΞ *ἐν τῷ ναῷ αὐτόν*.

προσδοκῶν liegt übrigens nicht der Gedanke ungeduldigen Wartens (God.), sondern nur des Wartens überhaupt. Es soll damit nicht etwas Ausserordentliches hervorgehoben werden, sondern etwas, das an diesem Tage wie immer geschehen sei. Man erwartete — will der Evangelist sagen — ehe man sich wieder nach Hause begab, die Rückkehr des Zacharias ab, wie man täglich die des räuchernden Priesters abzuwarten pflegte. Erst mit καὶ ἐθαύμαζον schreitet der Bericht dazu fort, etwas hervorzuheben, wozu das eben erzählte Ereigniss Anlass gab, indem erzählt wird: das wartende Volk sei in Verwunderung gerathen, als Zacharias nicht zu der Zeit zurückgekehrt sei, in welcher sonst der räuchernde Priester zurückzukehren pflegte. — ἐθαύμαζον sc. die Einzelnen im Volk. — Aus ἐν τῷ χρονίζειν geht hervor, dass Zacharias, veranlasst durch das Gespräch mit dem Engel, länger im Heiligthum geblieben war, als das sonst der Fall war. — ἐν nicht Bezeichnung des Gegenstandes der Verwunderung (Vulg., Luth., Beza, Kün., de W., Bl.), da dieser durch ἐπί, περί oder διά bezeichnet zu werden pflegt (vgl. 2, 18. 33. 4, 22. 9, 43. 20, 26. Mrc. 6, 6), sondern des Zeitpunktes, in welchem die Verwunderung eintrat (Mey., Win., Ew., Weiss).

V. 22a: Da er aber herausgetreten war, konnte[1]) er zu ihnen nicht reden. — οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς setzt voraus, dass er reden wollte. Doch ist nicht gemeint, dass er dem Volke den Segen spenden (Beng., Hofm., Schanz), sondern dass er denen in der Menge, welche über sein längeres Verweilen ihre Verwunderung äusserten und ihn desshalb befragten, Rede stehen wollte. Ihnen war — will Lucas sagen — Zacharias nicht im Stande, zu antworten. — αὐτοῖς, d. h. denselben, welche bei ἐθαύμαζον gemeint waren. — Das dem Zacharias angekündigte σημεῖον, die Sprachlosigkeit, war also schon jetzt eingetreten, eine Bürgschaft dafür, dass auch die ihm gegebenen Verheissungen nicht unerfüllt bleiben würden. — b: und sie erkannten, dass er eine Erscheinung im Tempel gesehen habe. — Das Subject wechselt von Neuem, ohne ausdrücklich namhaft gemacht zu werden. — Aus der ausserordentlichen Wirkung schloss das Volk auf eine ausserordentliche Ursache. Dass man gerade ein Gesicht, eine himmlische Erscheinung, als Ursache sich dachte, erklärt sich aus dem Ort, an welchem, und aus der Handlung, bei welcher die Stummheit eingetreten war. Ging doch die Sage, dass auch schon in früheren Zeiten im Heiligthum gerade beim Acte des Räucherns Gesichte gesehen worden seien (vgl. Joseph. autt. 13, 10, 3.).

[1]) Statt ἠδύνατο (Rec.) haben Sin AB ἐδύνατο.

Dass aber ein Gesicht Sprachlosigkeit zur Folge haben könne, war eine nahe liegende Vermuthung (vgl. 2 Mos. 33, 20. Richt. 6, 23. 13, 22.). — ὀπτασίαν vgl. 24, 23. Apost. 26, 19. Dan. 9, 23. 10, 1. 7. — c: Und er war ihnen (nur) winkend, und blieb stumm. — Die Worte καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς sollen nicht die Quelle nennen, aus der die Volksmenge ihre Kenntniss schöpfte (Grot.), wobei willkührlich angenommen wird, καί sei hier = γάρ, sondern den vom Volke ausgesprochenen (und zwar richtigen) Vermuthungen wird der in seinem Verhalten sich zu erkennen gebende Zustand des Zacharias an die Seite gestellt. — αὐτός hebt die Person des Zacharias im Gegensatz zum Volke, von dem das Vorige sprach, hervor. — ἦν διανεύων soll das διανεύειν nicht als etwas Dauerndes oder wiederholt Stattfindendes bezeichnen (de W., Mey., God., Weiss, Hofm., Schanz), auch ist zu διανεύων nicht aus dem Vorigen ein Object zu ergänzen, so dass der Sinn wäre: „er winkte ihnen zu, dass es sich so verhalte, wie sie vermutheten" (Theophyl., Kün., Paul., Olsh., de W., Mey., Bl., Bisp., Holtzm.), weil dann ἐπινεύειν stehen und τοῦτο hinzugefügt sein würde, sondern die Worte wollen aussprechen, als was er sich ihnen darstellte (Hofm., Keil, Schanz). Sinn: Statt zu sprechen war er ein nur Winkender, konnte sich ihnen nur durch Zeichen und Geberden verständlich machen (vgl. 11, 14). — Zum Schluss des Verses wird noch hervorgehoben, wie dieser Zustand der Stummheit, welcher sich sogleich bei seinem Heraustreten aus dem Heiligthum gezeigt hatte und darauf sich durch sein blosses Winken zu erkennen gab, auch seit dem fortgedauert habe.

Nach dem Bericht über die Ereignisse jenes denkwürdigen Tages geht Lucas V. 23—25 zur Folgezeit über, um hervorzuheben, wie auch das Uebrige, das der Engel vorherverkündigt hatte, alsbald angefangen habe in Erfüllung zu gehen, wozu V. 23 den Uebergang bildet.

V. 23: Und es geschah, als voll geworden waren die Tage seines Dienstes, ging er hinweg in sein Haus. — Der Ausdruck ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ setzt voraus, dass sein priesterlicher Dienst eine bestimmte Zeitdauer hatte, welche hier unter dem Bilde eines vollzumachenden Maasses gedacht wird. Gemeint ist die Woche, in welcher die Klasse Abia's den Tempeldienst hatte. — ἀπῆλθεν nicht: er ging weg vom Tempel (Keil), sondern: von Jerusalem. — Unter dem οἶκος αὐτοῦ ist nicht das Haus zu verstehen, in dem er während seines Aufenthaltes in Jerusalem wohnte (Wolf), sondern das Haus seiner Heimath im Gebirge Juda (vgl. V. 39).

V. 24: Nach diesen Tagen aber ward Elisabet, sein Weib, schwanger. Und sie verbarg sich fünf Monate, in-

dem sie sagte (V. 25): Weil so mir der[1]) Herr gethan hat in den Tagen, in welchen er darauf bedacht war, meine Schmach[2]) unter Menschen hinwegzunehmen (vgl. 1 Mos. 30, 23). — μετὰ ταύτας τὰς ἡμέρας d. h. nach den genannten Tagen seines Tempeldienstes. — περιέκρυβεν (im N. T. nur hier) ἑαυτήν sie verbarg sich vor den Menschen, hielt sich zurückgezogen. περί zur Verstärkung des in ἔκρυβεν liegenden Begriffs = sie schloss sich nach allen Seiten hin d. h. ganz und gar von den Menschen ab. — Unter den μῆνας πέντε verstand Heumann die fünf letzten der Schwangerschaft, weil in den vier ersten Elisabet nicht nöthig gehabt haben würde sich zurückzuziehen, da ihr in dieser Zeit Niemand ihren Zustand hätte ansehen können. Allein die Verse 26. 36. 56, in denen offenbar auf V. 25 Bezug genommen wird, machen unzweifelhaft, dass nur an die fünf ersten gedacht werden kann. — λέγουσα nicht vom Selbstgespräche (Grot., de W., Bl.), auch nicht von der lauten Verkündigung ihrer Freude während der letzten vier Monate (Chemn.), sondern von der Rechenschaft, die sie während der Zeit ihrer Zurückgezogenheit von dieser ablegte (Mey., Weiss). — ὅτι nicht recitativ (de W., Bl., Ew., Hofm., Keil, Holtzm.), sondern Einführung des Grundes, den sie für ihre Zurückgezogenheit selbst anführte (Mey., Bisp.. God., Weiss, Schanz). — οὕτως so wie es sich jetzt zeigt, indem er meine Unfruchtbarkeit hinweggenommen. — ἐπιδεῖν nur hier und Apost. 4, 29. — Object von ἐπεῖδεν ist nicht ein zu ergänzendes με (Luth., Kün.), auch nicht αἷς (Paul., welcher αἷς = ἐφ' αἷς nimmt), auch nicht τὸ ὄνειδος μου (Hofm.), sondern ἀφελεῖν (Grot., de W., Mey., Bl. u. AA.). — Der Nachdruck liegt nicht auf ὁ κύριος (Mey., Bl.), sondern auf den Worten: ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν. — τὸ ὄνειδος (im N. T. nur hier) μου ἐν ἀνθρώποις d. i. die Schmach, welche wegen ihrer Unfruchtbarkeit auf ihr lastete, vgl. V. 36 und 1 Mos. 30, 23. — Der Sinn der Worte, mit denen sie ihre Zurückgezogenheit begründet, ist: „Weil der Herr das, was er bisher gethan hat, nämlich das Eintretenlassen der Schwangerschaft, zu einer Zeit und unter Umständen hat eintreten lassen, aus denen klar hervorgeht, dass er die Absicht hat, meine Schmach hinwegzunehmen“. Sie wollte also den Menschen die Kenntniss ihrer Schwangerschaft vorläufig entziehen, weil sie von der Ansicht ausging, dass die Zeitumstände, unter denen sie eingetreten (sie meint: in Folge der ihrem Manne zu Theil gewordenen Verheissung), solche seien, welche keinen Zweifel lassen, dass ihre Schmach jedenfalls von ihr genommen werden

[1]) Der Art. vor κύριος (Rec,) fehlt Sin CDL.

[2]) Der Art. vor ὄνειδος (Rec.) fehlt Sin BDL.

solle. Die Zeitumstände waren ihr solche, welche die gnädige Absicht Gottes, auch ihren guten Ruf unter den Menschen wieder herzustellen, ihr verbürgten, und darum wollte sie selbst nichts thun, um Letzteres herbeizuführen, sondern wollte abwarten, bis Gott selbst es thun werde. Die Worte geben zu erkennen, dass sie mit der ihrem Manne zu Theil gewordenen Verheissung bekannt ist (gegen Hofm., Weiss), und sie sprechen das Vertrauen aus, dass Gott seine Verheissung sicher erfüllen werde. — Da Elisabet sich mit den von Lucas mitgetheilten Worten deutlich über den Grund ihres sich Zurückziehens ausspricht, so stehen alle anderweitigen Vermuthungen, die man hierüber ausgesprochen hat (so meint Holtzmann: sie habe sich geschämt, als alte Frau schwanger geworden zu sein), mit dem Text in Widerspruch und bedürfen nicht der Widerlegung. — Fragt man, wesshalb Elisabet, wenn sie zum Bekanntwerden ihrer Schwangerschaft nichts selbst thun wollte, nur fünf, nicht auch die übrigen Monate ihrer Schwangerschaft sich zurückgezogen hielt, so wird die Antwort durch das Folgende gegeben, in dem erzählt wird, dass im sechsten Monat Gott die von ihr erwartete Bekanntmachung ohne ihr Zuthun habe eintreten lassen, indem er die Maria, ihre Verwandte, durch den Engel von derselben in Kenntniss setzte (V. 36), in Folge dessen ein weiteres sich Zurückziehen zwecklos gewesen wäre (vgl. Hofm., Schanz).

b. Die Vorherverkündigung der Geburt des Messias.
C. 5. V. 26—38.

Es schliesst sich diese Erzählung eng an die vorige an. Hatte letztere von der Vorherverkündigung der Geburt dessen, der als Herold dem Herrn vorangehen sollte, Bericht erstattet, so berichtet die gegenwärtige von der Vorherverkündigung der Geburt des Herrn selbst, und zwar so, dass sie auch in zeitlicher Hinsicht genau da anhebt, wo die vorige geendet hatte. Die vorige hatte mitgetheilt, was bis zum Ende des fünften Monats der Schwangerschaft der Elisabet sich ereignet habe, die folgende erzählt, was sich im sechsten Monat zugetragen.

V. 26: Im sechsten Monat aber ward gesandt der Engel Gabriel von Gott[1]) in eine Stadt Galiläa's, deren Name Nazaret, (V. 27:) zu einer Jungfrau, die einem Manne Namens Joseph aus dem Hause Davids verlobt[2]) war, und der Name der Jungfrau war Mariam. — Es wird mit Bestimmung

[1]) Statt ὑπό (Rec.) haben Sin LB ἀπό.

[2]) Statt μεμνηστευμένην (Rec.) haben Sin ABL ἐμνηστευμένην.

der Zeit, in welcher das im Folgenden zu Erzählende geschah, begonnen, weil diese von Bedeutung ist, um das rechte Verhältniss dieser Erzählung zur vorhergehenden zu erkennen. Mit dem sechsten Monat ist nicht der sechste des Jahres (Petr. Allix, de anno et mense nat. J. Chr. c. 8 p. 51.) gemeint, sondern der auf die fünf Monate, von denen V. 24. die Rede war, folgende, also der sechste nach Empfängniss der Elisabet (vgl. V. 36.). — Als das, was in diesem Zeitpunkt geschehen, wird eine neue Sendung des Engel Gabriel seitens Gottes hervorgehoben. Damit soll von vornherein darauf hingewiesen werden, dass das jetzt zu Erzählende nur die Fortsetzung von dem sei, was die vorige Erzählung enthielt. Es soll erzählt werden, wie das durch die Vorherverkündigung der Geburt des Johannes und die Empfängniss der Elisabet von Gott eingeleitete Heilswerk jetzt weiter vorbereitet worden sei, und zwar durch die seitens Gottes geschehene abermalige Sendung eines himmlischen Boten, desselben Engels Gabriel, dessen er sich das erste Mal bedient hatte. — Als Ort, an welchen der Engel dieses Mal gesendet worden, wird genannt eine *πόλις τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρέτ.* Der Leser wird damit in eine ganz andere Gegend des heiligen Landes versetzt, als in welcher das bisher Erzählte sich zugetragen. Der Schauplatz der vorigen Erzählung war Judäa, der südliche Theil Palästina's. Galiläa war der nördliche Theil desselben, diesseits des Jordan, von Judäa durch Samarien getrennt. Nazaret gehörte näher zu Niedergaliläa und zwar zum alten Stammgebiet Sebulon. — Als die Person, zu welcher der Engel gesendet worden, wird sodann genannt *παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυΐδ· καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.* Man erkennt hieraus, dass Nazaret der Wohnort der Maria war, während unerwähnt gelassen wird, wo Joseph, ihr Verlobter, seine Heimath gehabt habe, weil es hier nur darauf ankam, den Ort zu nennen, an welchen der Engel gesendet werden musste, um zu Maria zu gelangen.[1]) — Durch *ἐξ οἴκου Δαυΐδ* wird nicht die Abkunft der Maria genannt (Wiesel., Weiss, Keil, Schanz), auch nicht die der Maria und des Joseph zusammen (Chrys., Theophyl., Euthym., Beza, Calov, Beng.), sondern die des Joseph allein (Calv., Grot., Wolf, Paul., Kün., de W., Mey., Bl., Bisp., Oosterz. God., Hofm.), wofür nicht nur 2, 4., sondern insbesondere die sich unmittelbar an-

[1]) Ueber den Heimathsort des Joseph wird erst 2, 4 näherer Aufschluss gegeben, wo jedoch nicht, wie man gewöhnlich meint, Nazaret, sondern Bethlehem in Judäa als solcher genannt wird, während man Nazaret als den damaligen zeitweiligen Aufenthaltsort desselben anzusehen hat, womit auch Matth. 2, 1. 23 übereinstimmt.

schliessenden Worte deutlich sprechen, welche durch Wiederholung von *τῆς παρθένου* zeigen, dass erst mit ihnen zu Maria zurückgekehrt wird.[1]) Dass Maria aus dem Hause Davids gewesen, wird überhaupt nirgends im N. T. ausgesprochen (auch nicht V. 32 und 69), wenngleich die altkirchliche Tradition dieser Annahme günstig ist (vgl. Evang. de nat. Mariae c. 1. 2., Hist. de nat. Mariae etc. c. 1. 2., Prot. Jac. c. 1. u. 10., Pseud. Matth. c. 13., Just. m. dial. c. Tryph. 23. 43. 45. 100., Iren. adv. haer. 3, 27.). Dass hier nur von der Abkunft Josephs die Rede ist, nicht auch von der der Maria, ist wohl nicht daraus zu erklären, dass letztere dem Lucas unbekannt war, sondern vielmehr daraus, dass sie ihm nicht von solcher Wichtigkeit erschien, um sie noch hervorzuheben, nachdem er die Herkunft ihres Verlobten bereits genannt hatte. Als Verlobte eines Davididen war sie selbst jedenfalls dem Hause Davids angehörig und galt als Davididin, mochte sie nun durch ihre eigene Familie demselben angehören oder nicht; und darauf kam es nach israelitischer Anschauung allein an, wenn ihr Sohn als Nachkomme Davids gelten sollte.[2]) — *οἶκος* = Geschlecht, Familie vgl. V. 33. 69. 2, 4. Matth. 10, 6. 15, 24. — Im Ganzen nennt Lucas in diesem Verse etwas dreifaches, womit er sie charakterisiren will: 1) dass sie eine Jungfrau gewesen d. h. nicht bloss unverheirathet, sondern auch eine sittlich reine, keusche Jungfrau; 2) dass sie einem Davididen verlobt gewesen und somit selbst bereits dem Hause Davids angehört habe; 3) dass sie den Namen Mariam geführt. Wenn er diesen Namen betont, so ist ihm derselbe sicher ebenso wenig wie der Name ihres Verlobten (יוֹסֵף = Zugabe, Vermehrung) um seiner Bedeutung willen (מִרְיָם entweder = die Starke oder = ihre Widerspenstigkeit) hervorhebenswerth, sondern nur als der Name, den sie thatsächlich geführt habe.

V. 28: Und hineingetreten sprach der Engel[3]) zu ihr: Freue dich, du Begnadigte! Der Herr ist mit dir! Gesegnet bist du unter den Weibern![4]) — *εἰσελθών* nicht: ein Herein-

[1]) Hätte Lucas die davidische Abkunft der Maria hervorheben wollen, so würde er *ἐξ οἴκου Δαυΐδ* unmittelbar hinter *πρὸς παρθένον* gesetzt oder geschrieben haben: *καὶ ἡ παρθένος ἦν ἐξ οἴκου Δαυΐδ καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Μαριάμ*, oder er hätte wenigstens *αὐτῆς* statt *τῆς παρθένου* gesagt.

[2]) Die Abkunft der Mutter kam nach jüdischer Anschauung bei Geschlechtslinien gar nicht in Betracht. Vgl. Juchasim fol. 55, 2: Familia materna non est vocanda familia. Bab. bathr. fol. 110: Genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus.

[3]) *ὁ ἄγγελος* (Rec.) fehlt bei BLΞ Copt., nach Sin Δ steht es nach *αὐτήν*.

[4]) *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* (Rec.) fehlt in Sin BL Copt. Sah. Arm.

gekommener (Paul.), sondern: nachdem er hineingetreten war sc. in das Haus und Gemach, in dem sich Maria befand. — *πρὸς αὐτήν* nicht zu *εἰσελθών* (Kün., Bisp.), sondern zu *εἶπεν* gehörig. — Die Worte, mit welchen der Engel Maria anredet, sprechen den Zweck seines Kommens aus. Dieser war, zu verkündigen, dass jetzt die Zeit der höchsten Freude gekommen sei, und dass namentlich Maria Ursache habe, sich zu freuen, da sie von Gott besonderer Gnade gewürdigt worden sei. — Manche Ausleger haben diese Anrede als aus zwei einander parallelen Sätzen bestehend angesehen, deren erster: *χαῖρε, κεχαριτωμένη*, der zweite: *ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* laute (so Grot., Beng., Ros. u. AA.). Dann würde *χαῖρε* und *ὁ κύριος μετὰ σοῦ* (sc. *εἴη*) einerseits, *κεχαριτωμένη* und *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* andererseits einander entsprechen. Beide Satzhälften würden mit einem Gruss beginnen, auf welchen dann eine Anrede im Vocativ folgen würde. Allein gegen diese Auffassung ist zu erinnern, einmal: dass eine Anwünschung göttlicher Gnade im Munde eines Engels nicht so passend erscheint, als eine Ankündigung, Versicherung derselben, sodann: dass das *συ* in der zweiten Satzhälfte dann besser fehlen würde. Richtiger betrachtet man daher (vorausgesetzt, dass man die Worte *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* für aecht ansieht) die ganze Anrede als aus drei Gliedern bestehend, deren erstes: *χαῖρε κεχαριτωμένη* durch die beiden folgenden: *ὁ κύριος μετὰ σοῦ* und *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* bestätigt werden soll. — *χαῖρε* ist hier nicht Grussformel (vgl. Matth. 26, 49. 27, 29. 28, 9. Marc. 15, 18. Joh. 19, 3. Apost. 15, 23. 23, 26. Jac. 1, 1), wie man gewöhnlich annimmt (Vulg., Kün., de Wette, Bl., Ew., Bisp., Hofm., Keil, Schanz, Nösg.), da in einer Erzählung, deren Ausdrucksweise durchweg einen auffallend hebraisirenden Charakter hat, der Gruss *εἰρήνη σοι* entsprechend dem hebräischen שָׁלוֹם לָךְ (2 Sam. 18, 28. 1 Chron. 12, 18. Luc. 24, 36) gelautet haben würde, während *χαῖρε* die griechische Grussform war, sondern in eigentlichem Sinne Aufforderung zur Freude (vgl. 1 Thess. 5, 16. Phil. 3, 1. 4, 4). Dann entspricht diese Anrede dem *μὴ φοβοῦ* und *ἔσται χαρά σοι* (V. 13 und 14), womit Zacharias angeredet worden war. — *κεχαριτωμένη* (der hellenist. Gräcität eigenthümlich, das Verbum *χαριτοῦν* im N. T. nur noch Eph. 1, 6) hier nicht: du Holdselige, Anmuthige wie Sir. 18, 17 und 9, 8 nach cod. A. (Vulg.: gratia plena, Luth., Bretschn.), sondern: du Begnadigte, wie Ephes. 1, 6. Test. XII. patr. p. 698. Der Sinn ist aber nicht: „die du Gnade empfangen hast“ (so Bisp., welcher an die Gnade denkt, die Maria befähigt habe, Mutter des Herrn zu werden; Schanz, welcher an die Gnade denkt, die sie ganz und gar durchdrungen und alle Sünde in ihr getilgt habe), sondern: welcher Gnade widerfahren ist, welcher die

Gnade Gottes sich zugewendet hat, vgl. V. 30. (Theophyl., Calv., Grot., Heum., Kün., de W., Mey., Bl., Hofm., Keil, Weiss). — ὁ κύριος μετὰ σοῦ ist nicht Wunsch, so dass ἔστω oder εἴη zu ergänzen wäre wie Richt. 6, 12. Ruth 2, 4 (Grot., Beng., Kün., Ros., Schegg), sondern Aussage, mit Ergänzung von ἐστί (Aug., Euthym., Theophyl., de W., Mey., Born., Bl., God., Weiss, Hofm., Keil, Schanz). — εὐλογημένη σύ nicht Vocativ wie κεχαριτωμένη (Beng., Ros., Bl.), sondern Nomin., aber nicht mit Ergänzung von ἔστω (Grot.), so dass diese Worte einen neuen Gruss enthalten, sondern mit Ergänzung von εἶ (Kün., Born., de W., Mey., Olsh.), so dass auch sie eine verheissende Aussage sind. εὐλογημένη nicht = laudata, celebrata (Grot., Bolt.), sondern: gesegnet sc. von Gott. — ἐν γυναιξίν nicht von dem Bereiche zu verstehen, in welchem das εὐλογεῖν stattfindet = von sämmtlichen Weibern (Grot.), sondern von der Klasse, zu welcher Maria gehört, und in welcher sie als εὐλογημένη dasteht (vgl. Jer. 49, 15: קָטֹן בַּגּוֹיִם).

V. 29: Beschreibung des Eindrucks, welchen diese Anrede auf Maria hervorgebracht. Sie aber, nachdem sie (ihn) erblickt,[1]) erschrak über seine Rede[2]) und überlegte, von welcher Bedeutung dieser Gruss sein möchte. — ἰδοῦσα sc. τὸν ἄγγελον (Vulg., Kün., Rosenm. verstehen es unrichtig vom Hören). — διεταράχθη (das Compos. im N. T. nur hier) ἐπὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ. Das Erschrecken erfolgte hiernach nicht schon in Folge der Erscheinung des Engels (Beng.), auch nicht in Folge dieser und der Worte, die sie von ihm hörte zugleich (Grot., Born., de W., God.), sondern nur in Folge der letzteren. Lukas will andeuten, dass die Erscheinung für sich allein für Maria, die durch ihre Gemüthsrichtung für eine solche mehr disponirt war, als Zacharias, noch nichts Erschreckendes gehabt habe, wohl aber seine Rede, deren Inhalt ihr unbegreiflich war. — διελογίζετο, ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος sie erwog bei sich, suchte durch Nachsinnen darüber zur Klarheit zu kommen, was der Engel mit seiner Anrede gemeint haben könne. Der Gedanke ist hiernach nicht: „Sie war vor Schrecken und Erstaunen unfähig, ein Wort hervorzubringen, sondern konnte nur überlegen“ (Heum.), sondern: „der Schreck machte bald einer ruhigeren Gemüthsstimmung Platz, bei welcher sie den Inhalt seiner Worte zum Gegenstand ihrer Erwägung machte.“ — ποταπός = ποῖος von welcher Beschaffenheit (vgl. 7, 39) d. h. von welcher Bedeutung. Gegenstand ihrer Ueberlegung war näher: wie sie, die niedrige Jungfrau, zu so hohen Prädikaten komme, wie die waren, mit denen der Engel sie angeredet hatte: κεχαριτωμένη und

[1]) ἰδοῦσα (Rec.) fehlt bei Sin BDLX.

[2]) Statt διετ. ἐπὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ (Rec.) haben Sin BDLX ἐπὶ τῷ λόγῳ διετ.

εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. — Während sie so noch überlegt, beginnt der Engel von neuem zu ihr zu reden.

V. 30: Und es sprach der Engel zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden. — Der Engel fordert sie hiermit auf, vollends alle Furcht schwinden zu lassen, und begründet diess damit, dass er seine frühere Verheissung mit anderen Worten wiederholt. — μὴ φοβοῦ nicht: noli mirari (Kün.), sondern Aufforderung, die Furcht abzulegen. — εὗρες = ἔλαβες: Dir ist zu Theil geworden, widerfahren (vgl. 1 Mos. 6, 8. 18, 3. 39, 4. Apost. 7, 46. Hebr. 4, 16). — Nachdem Maria so in die rechte Gemüthsstimmung versetzt worden, nennt der Engel V. 31—33 mit klaren Worten die ihr von Gott zugedachte Gnade.

V. 31: Und siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, und sollst seinen Namen „Jesus" nennen. — καὶ ἰδού Hinweisung auf das Bedeutungsvolle des zu Sagenden. — συλλήψῃ ἐν γαστρί bezieht sich nicht auf eine unbestimmte Zukunft, sondern auf das, was in nächster Zeit geschehen soll, wie es denn auch Maria so versteht (vgl. V. 34.). — καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (= du sollst seinen Namen „Jesus" nennen) dieselben Worte, welche nach Matth. 1, 21 im Traume zu Joseph geredet wurden. — καλέσεις imperat. wie V. 13. Maria erhält den Befehl, den von ihr zu gebärenden Sohn Jesus zu nennen, wie dem Zacharias in Bezug auf den ihm verheissenen Sohn geboten worden war, ihm den Namen Johannes zu geben (vgl. V. 13.). Durch diese Vorausbestimmung sollte der Maria zunächst über Wesen und Aufgabe ihres Sohnes Aufschluss ertheilt werden. Indem ihr geboten wurde, denselben Jesus zu nennen, wurde ihr vorausverkündigt, als was sich dieser Sohn bewähren werde. Der Name sollte ihr Bürgschaft des Heiles sein, welches Gott durch ihn wirken wollte. Die Vorausbestimmung hatte aber auch noch einen andern Grund. Der Name des Weltheilandes sollte überhaupt nicht von menschlicher Willkühr abhängen, weil es sich hier um einen Namen handelte, der nicht bloss für Maria, sondern für das ganze Menschengeschlecht von Bedeutung sein sollte. — Ἰησοῦς die durch die LXX in Gebrauch gekommene Namenform, durch welche das hebr. יְהוֹשׁוּעַ, das später in יֵשׁוּעַ zusammengezogen zu werden pflegte, wiedergegeben wurde = Jehova's Heil (Gotthilf). — Im Ganzen enthält der Vers eine dreifache Ankündigung: 1) die des in nächster Zukunft zu erwartenden Eintrittes ihrer Schwangerschaft, 2) dass das von ihr zu gebärende Kind ein Sohn sein, 3) dass dieser Sohn ein Jesus sein werde d. h. dass Gott durch ihn Rettung, Heil wirken wolle, drei Verheissungen, von denen jede folgende eine Steigerung der vorangehenden ist. — Unverkennbar ist übrigens die Beziehung dieser Worte auf Jes. 7, 14. (vgl. Matth. 1, 23): ἰδοὺ παρθένος ἐν

γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (LXX). Indem der Engel sich jener prophetischen Worte bedient, will er zugleich sagen, dass die Zeit der Erfüllung jener auf den Messias sich beziehenden Weissagung jetzt gekommen, dass mithin Maria jene Jungfrau, der ihr verheissene Sohn der Emmanuel sei, von welchem der Prophet rede.

V. 32. u. 33. weitere Aufschlüsse über den verheissenen Sohn.

V. 32: Dieser wird gross sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und geben wird ihm Gott der Herr den Thron Davids seines Vaters, (V. 33:) und er wird herrschen über das Haus Jacobs in Ewigkeit, und seines Reiches wird kein Ende sein. — Es beginnt der Engel mit einer ganz allgemeinen Aussage, indem er von der künftigen Grösse des Sohnes redet, und hierauf giebt er durch vier einander parallele Sätze über die Art dieser Grösse nähere Auskunft. — Nicht ohne Absicht wird hier zu μέγας nicht wie V. 15. hinzugefügt: ἐνώπιον τοῦ κυρίου. Wurde dort durch diesen Zusatz die Art der Grösse näher bestimmt, und als eine in dem ihm von Gott gegebenen Berufe liegende bezeichnet, so wird dagegen hier, indem der Ausdruck ohne jeden Zusatz gebraucht wird, auf die Grösse in eminentem Sinne hingedeutet. Sinn: Er wird Alle überragen, welche etwa sonst unter den Menschen gross genannt werden können. — In den folgenden Worten charakterisirt der Engel diese Grösse, indem er das in verschiedenen alttestamentlichen Weissagungen gezeichnete Bild des Messias auf ihn überträgt, und zwar 1) durch Hinweisung auf das persönliche Verhältniss des zu gebärenden Sohnes zu Gott, 2) durch Hinweisung auf seine Stellung in der Theokratie. — Die Worte καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται nimmt man gewöhnlich in theokratischem Sinne, in welchem die Könige des Volkes im A. T. Söhne Gottes genannt werden, weil sie durch Gott in ihr Amt eingesetzt seien und Gott mit besonderer väterlicher Fürsorge über ihnen walte (Ps. 2, 7. 89, 27 ff. 2 Sam. 7, 12 ff.). Der Ausdruck „Sohn des Höchsten" sei = der verheissene König des Volkes Gottes oder der Messias (Kün., Paul., de W., Mey., Oosterz., Weiss). Oder man meint, dass damit in Gemässheit von Ps. 82, 6. auf seine hohe obrigkeitliche Stellung hingewiesen werden solle (Hofm.). Doch wäre diess nur dann wahrscheinlich, wenn das Folgende sich mit γάρ anschlösse oder wenn die Worte dem, was über das Königthum gesagt wird, nachfolgten. Natürlicher versteht man die Worte von dem Ursprung Jesu (Bl., God., Keil). Das einzigartige Verhältniss Jesu zu Gott, welches auf seinem Ursprung beruht, wird als das genannt, was seinen primären Vorzug ausmacht und was ihn befähigt für die weiteren Vorzüge, die im Folgenden genannt werden sollen, wobei man

jedoch mit Unrecht speciell an den menschlichen Ursprung Jesu von Gott gedacht hat (Beng., Ros., God.), indem man den Ausdruck ausschliesslich darauf bezog, dass Jesus ohne menschlichen Vater durch einen unmittelbaren Act Gottes in's irdische Dasein gesetzt werden sollte. — ὑψίστου (entsprechend dem hebr. עֶלְיוֹן) öfter bei Lucas (vgl. V. 35. 76. 6, 35. 8, 28. Apost. 7, 48. 16, 17.), hier mit Beziehung auf μέγας zur Bezeichnung Gottes gewählt. Sinn: Die Grösse Jesu wird vor allem darin bestehen, dass er zum Allerhöchsten in Sohnesverhältniss stehen wird. Weil er von Gott den Ursprung haben wird, wird dessen Grösse in ihm sich wiederspiegeln. Jesus wird damit über die creatürliche Sphäre hinausgehoben, seine Grösse als eine nicht menschliche, sondern göttliche bezeichnet (Jes. 9, 6.). — κληθήσεται nicht = ἔσται (Glass., Wolf, Kün., Bl.), auch nicht: „er wird als solcher bekannt" (Paul.) oder „anerkannt" (Mey., Weiss) oder: „gepriesen" (Heum.) werden, auch nicht: „er wird so gross sein, dass man ihn einen Sohn Gottes nennt" (Hofm.), sondern: „man wird ihn so nennen, weil er sich als solchen erweisen wird, so dass man in diesem Namen den geeignetsten Ausdruck zur Bezeichnung seines Wesens erkennen wird" (Olsh., Oosterz., Keil). — καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Hinweisung auf die künftige Stellung Jesu innerhalb der Theokratie. Der Engel bezeichnet ihn damit als den, von welchem 2 Sam. 7, 12 ff. geweissagt worden, mithin als den Messias. Sinn: die durch David begründete Königsherrschaft über das Volk Israel wird er durch Gottes Machtwirkung von neuem begründen und zu neuem Glanze bringen (Jer. 33, 15. Ezech. 21, 27. Am. 9, 11) und so als ein zweiter David sich darstellen (Jer. 30, 9. Ezech. 34, 23 f. 37, 25. Hos. 3, 5). — Wenn David hier als der Vater Jesu bezeichnet wird, so kann diess nicht in dem Sinne von „Vorgänger im Königthum" verstanden werden (Paul., Mey., Bl.), denn der Vorgänger in einer Würde kann nicht ohne Weiteres Vater seines Nachfolgers genannt werden. Auch würde dann τοῦ πατρός überflüssig sein, weil die Vorgängerschaft Davids sich von selbst verstand, wenn Jesus seinen Herrscherthron in Besitz nahm. Vielmehr will der Engel Jesum als den vom A. T. (vgl. 2 Sam. 7, 12. Ps. 89, 4 ff. 30. 132, 11. Jer. 33, 15) vorausverkündigten grossen Nachkommen Davids bezeichnen. Da nun durch V. 35 ausgeschlossen wird, dass Jesus der leibliche Nachkomme Davids durch Vermittelung des Joseph sein solle, so hat man vielfach angenommen, dass hier Maria, die Mutter Jesu, als Nachkommin Davids gedacht werde (Gerl., Bess., Oosterz., Wies., Weiss, Keil, Nösg.). Doch ohne hinreichenden Grund. Vielmehr bedient sich der Engel (von dieser Ansicht geht nach V. 27 offenbar Lucas aus) dieser Bezeichnung mit Rücksicht darauf, dass

Maria die Verlobte des Davididen Joseph und im Begriff war, sich in Kurzem mit diesem zu verheirathen (vgl. Hofm.). Jesus sollte zwar nicht als leiblicher, wohl aber als ehelicher Sohn Josephs d. h. innerhalb der Ehe Josephs mit Maria geboren werden. Als legitimer Sohn Josephs konnte er aber mit Recht Sohn Davids genannt werden, auch wenn Maria nicht davidischer Abkunft war. Denn er wurde einem Davididen, innerhalb der davidischen Familie, von einer Jungfrau, die bereits in das davidische Haus eingegangen war, geboren. — *κύριος ὁ θεός* entspr. dem hebr. יְהֹוָה אֱלֹהִים vgl. 1, 16. 68. 4, 8. 12. 10, 27. 20, 37. Apost. 2, 39. 3, 22. 7, 37. — Mit *δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεός* weist der Engel auf den Ursprung seines Königthums hin. Maria soll daraus entnehmen, dass ihr Sohn sich nicht willkührlich zum König aufwerfen und den Thron Davids in menschlicher Kraft an sich reissen, sondern dass Gott selbst ihn in seine Herrschaft einsetzen werde. Daraus folgt aber, dass Jesus nicht ein gewöhnlicher irdischer König sein wird. Denn wenngleich Gott auch alle irdischen Throne verleiht, so soll doch hier offenbar etwas Jesu Eigenthümliches ausgesprochen werden. Es liegt darin, dass Jesus Gottes Gesalbter im eigentlichen Sinne sein und in unmittelbar göttlicher Auctorität das Königthum verwalten werde. — Schliesslich verkündigt der Engel noch in V. 33 der Maria die ewige Dauer der Königsherrschaft ihres Sohnes gemäss dem, wie das A. T. die ewige Dauer der messianischen Herrschaft geweissagt hatte, vgl. 2 Sam. 7, 16. Ps. 89, 4 ff. 30. 132, 12. Jes. 9, 6 ff. Ez. 37, 25. Mich. 4, 7. Dan. 7, 14. Diese ewige Dauer ist nur die Folge ihres Ursprungs. Denn alles rein Menschliche vergeht, während das von Gott Herkommende Bestand hat. Derselbe Gedanke wird zur nachdrücklichen Hervorhebung in zwei einander parallelen Sätzen zuerst positiv, dann negativ ausgesprochen. — Mit den Worten *ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ* ist nicht das geistliche Israel d. h. die ganze künftig aus allen Völkern zusammengesetzte Gesammtheit der Gläubigen gemeint (Olsh., Bl., Bisp.), sondern das leibliche, wie schon daraus hervorgeht, dass ja doch offenbar *Δαυΐδ* im eigentlichen Sinne zu nehmen ist. Wie die Herrschaft des ersten David sich auf das leibliche Israel erstreckte, so gilt diess auch von dem zweiten. Doch wird dabei von der altprophetischen Anschauung ausgegangen, dass das messianische Heil sich nur auf die durch die Gerichte Gottes geläuterten Reste des Volkes bezieht (vgl. Zeph. 3, 12. Jes. 29, 22. vgl. 10, 21), andererseits auf das durch die Aufnahme der gläubigen Heiden vergrösserte Israel (vgl. Jes. 14, 1. 44, 4 f. 55, 5. Jer. 33, 15—26. Dan. 7, 14).

V. 34: Es sprach aber Maria zu dem Engel: Wie wird das möglich sein, da ich mit einem Manne keinen Umgang

habe? — Es sind diese Worte nicht wie die entsprechenden des Zacharias (V. 18) Ausdruck des Zweifels (Chrys., Euthym., Calv., Raphel, Heum., Olsh., Mey.), wie sowohl die Antwort des Engels als auch V. 45 zeigt; auch enthalten sie nicht den Wunsch, über das Wie Auskunft zu erhalten (Theophyl., Luth., Paul., Olsh., Bess., God.), sondern sie sind Ausdruck des Erstaunens über das Ausserordentliche der Ankündigung, sofern diese etwas verheisse, was mit dem Naturlauf völlig in Widerspruch stehe (Grot., Kün., Hofm., Keil, Weiss). Sinn: „Wie ist es möglich, dass diess der Fall sein wird, da u. s. w." Man hat sich zu denken, dass Maria's Gedanken an den zuerst vom Engel gesprochenen Worten (V. 31) haften geblieben waren, deren Sinn sie richtig so verstanden hat, dass durch sie eine in nächster Zeit eintretende Schwangerschaft angekündigt werden sollte, so dass sie daher mit Recht nicht an einen Sohn denkt, den sie durch Vermittelung des Joseph haben werde, mit dem sie ja noch nicht ehelich verbunden war und auch noch nicht sogleich verbunden werden sollte. Eben weil sie aber an Joseph nicht denken konnte, hat die Ankündigung des Engels auf sie einen überwältigenden Eindruck gemacht, in Folge dessen sie das weiter V. 32 u. 33 vom Engel Hinzugefügte, das geeignet gewesen wäre, ihren Gedanken eine höhere Richtung und ihr über das Wie eine Ahnung zu geben, unbeachtet lässt und nur ihrem Erstaunen Ausdruck giebt. — ἄνδρα οὐ γινώσκω vom ehelichen Umgang (hebr. יָדַע Matth. 1, 25. 1 Mos. 19, 8. 4 Mos. 31, 17. 35. Richt. 11, 39). Das Praes. steht nicht im Sinne des Futur., als wollte sie ihren Vorsatz für alle Zukunft aussprechen (Augustin., Greg. Nyss., Grot., Jans., Maldon., Bisp., Schanz) (vgl. dagegen Matth. 1, 25); auch bezeichnet es nicht die Maxime, nach der sie handelt (Mey.); auch ist der Sinn nicht: „da ich ja nach deiner Aussage einen Mann nicht erkennen, die Schwangerschaft ohne Zuthun eines Mannes eintreten soll (Beng.), denn darüber hatte sich ja der Engel noch nicht ausgesprochen. Vielmehr bezeichnet das Praes. einfach den Thatbestand. Sinn: „da ich ja nicht verheirathet bin".

V. 35—37. Antwort des Engels, in welcher dieser zum Beweise dafür, dass er nichts Unmögliches verkündigt habe, ihr 1) V. 35 über die Art, in welcher das Verkündigte eintreten werde, nähere Aufklärung giebt, 2) V. 36, um ihr zum Bewusstsein zu bringen, dass jetzt überhaupt eine Zeit ausserordentlicher göttlicher Offenbarungsthätigkeit beginne, sie auf ein anderes mit dem ihr verkündigten in Zusammenhang stehendes wunderbares Ereigniss, und endlich 3) V. 37 zum Beleg alles bisher Gesagten auf die göttliche Allmacht hinweist.

V. 35: Und es antwortete der Engel und sprach zu ihr: Heiliger Geist wird über dich kommen und des Aller-

höchsten Kraft wird dich beschatten. — Maria hatte ihre Verwunderung darüber ausgesprochen, dass sie schwanger werden solle, während doch bei ihr die nothwendigen natürlichen Vorbedingungen fehlen, unter denen nach dem gewöhnlichen Naturlaufe der Eintritt der Schwangerschaft allein möglich ist, nämlich der eheliche Umgang mit einem Manne. Der Engel belehrt sie nun mit diesen Worten darüber, dass die ihr angekündigte Schwangerschaft nicht durch gewöhnliche irdische, sondern durch göttliche Causalität solle hervorgerufen werden. — *πνεῦμα ἅγιον* nicht der heilige Geist *κ. ε.*, d. h. der heilige Geist in dem bestimmten Sinne, in welchem Christus und die Apostel später von ihm redeten (so gewöhnlich, auch Mey., Win.), sondern Angabe der Beschaffenheit des die Erzeugung bewirkenden Principes (Hofm.). Doch ist nicht die gottgeheiligte Gesinnung der Maria gemeint (Paul.), sondern der Engel will der Meinung der Maria, welche an sinnlichen Fleischessamen als allein mögliche Ursache der Schwangerschaft gedacht hatte, entgegentreten. Sinn: Nicht eine physische Causalität, an welche du denkst, sondern ein heiliges Geistesprincip wird das sein, was die Erzeugung bewirken wird. — *ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ* wird über dich kommen, vgl. Apost. 1, 8. — *δύναμις ὑψίστου* nicht ein nur anderer Ausdruck für *πνεῦμα ἅγιον* (Glass., Salmas., Hülsem., Maldon., Heum., Oosterz.), daher denn aus dem Ausdruck nicht zu folgern ist, dass der heilige Geist im trinitarischen Sinne als eine blosse Kraft vorgestellt werde (Kün., Ros.). Vielmehr nennt der Engel, nachdem er zuvor gesagt hat, von welcher Art das die Erzeugung wirkende Princip sein werde, jetzt dasselbe selbst, indem er den höchsten Gott als denjenigen bezeichnet, welcher mit seiner Kraft auf Maria einwirken werde. Unrichtig verstanden ältere Ausleger unter *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου* zwei verschiedene Principien, indem sie bei dem ersten Ausdruck an den heiligen Geist *κ. ε.*, bei letzterem entweder an die Kraft Gottes des Vaters dachten, welcher auf Maria einwirken werde, nachdem der heilige Geist sie zuvor dazu geschickt gemacht habe (Beng., Bess.), oder an den Logos, welcher nach der vorbereitenden Thätigkeit des heiligen Geistes sich in Maria hineinsenken und in ihr Fleisch werden solle (Rufin., Theophyl., Calov, Dannh., Roëll, Starke, Wolf). — *ἐπισκιάσει σοι* bezeichnet nicht eine von *ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ* verschiedene Thätigkeit (so die meisten älteren Ausleger), sondern ebenso wie dieses die die Schwangerschaft wirkende Verbindung überhaupt. Wenn *ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα* ein sich zu Jemandem Hinbegeben heisst, so bezeichnet *ἐπισκιάζειν τινί* ein in die unmittelbare Nähe Jemandes Treten, indem vorausgesetzt wird, dass nur der in die nächste Nähe Jemandes Herangetretene auf denselben seinen Schatten wirft. Unrichtig

wird das Verhältniss beider Ausdrücke zu einander bestimmt, wenn man sagt, dass der zweite bildlich wiederhole, was der erste eigentlich gesagt hatte (Mey., Weiss, Keil). Vielmehr sind, genau genommen, beide bildlich. Nur ist das Bild bei beiden ein verschiedenes, indem der erstere jenes höhere geistige Princip als ein vom Himmel herankommendes und im Raume sich zu Maria hinbewegendes, der zweite dasselbe ähnlich einer Person, die eine andere beschattet, als etwas räumlich sich über sie oder neben ihr Ausbreitendes und Verweilendes zur Anschauung bringt. Wenn manche Ausleger in beiden Worten euphemistische Bezeichnungen des ehelichen Beiwohnens haben finden wollen (Paul., Ammon, Olsh., Bisp.), so ist dieser Ansicht schon das entgegen, dass die hier gebrauchten Ausdrücke sich in diesem Sinne nicht nachweisen lassen. Denn *ἐπέρχεσθαι ἐπί τινα* kann nicht ohne Weiteres als mit *εἰσπορεύσθαι* oder *εἰσέρχεσθαι πρὸς γυναῖκα* (1 Mos. 6, 4. 16, 2. 19, 31. 30, 3) gleichbedeutend angesehen werden, und noch weniger hat man ein Recht, sich für den Gebrauch von *ἐπισκιάζειν τινι* in diesem Sinne auf Ruth 3, 9. Ez. 16, 8 zu berufen, wo sich der Ausdruck פָּרַשׂ כָּנָף עַל (den Zipfel des Gewandes über Jemand ausbreiten) in diesem Sinne findet. Unberechtigt ist es aber auch, in beide Ausdrücke den Begriff des schöpferischen Wirkens hineinzulegen (so Olshausen, welcher in ihnen eine Anspielung auf מְרַחֶפֶת 1 Mos. 1, 2 findet). Dasselbe gilt von der Meinung derer, welche in *ἐπισκιάζειν τινί* bald eine Anspielung auf die ihre Eier brütenden Vögel (Theophyl., Grot., Bl.), bald auf eine die Erde befruchtende Regenwolke (Maldon.), bald auf das Gewölk gefunden haben, in welches gehüllt die göttliche Majestät bei den alttestamentlichen Theophanien (2 Mos. 40, 34. 4 Mos. 9, 15. 1 Kön. 8, 10 vgl. Luc. 9, 34) sich herabgelassen (Gerhard, Starcke, de W., Mey., Bl., Weiss, God.). Noch Andere nahmen den Ausdruck in dem Sinne von beschirmen, Schutz geben (Ps. 17, 8. 36, 8. 57, 2. 63, 8. 91, 1. 4. 121, 5. 140, 8. Jes. 49, 2. 51, 16) (Bynäus, Kün.), oder meinten, dass es überhaupt ein geheimnissvolles Wirken (Heum.) oder eine von dem Feuer sinnlicher Lust freie Empfängniss (Augustinus und andere Väter) bezeichnen solle, oder nahmen an, dass des Schattens hier Erwähnung geschehe im Gegensatze zu dem verzehrenden Feuer göttlicher Majestät, um anzudeuten, dass Gott nicht im Begriff sei, tödtend und zerstörend, sondern in milder und freundlicher Weise befruchtend sich der Maria wirksam zu erweisen (Beng.).

Nachdem der Engel die Maria über die Art der Empfängniss aufgeklärt hat, fährt er fort: darum auch wird das erzeugt werdende Heilige Gottes Sohn genannt werden. Hiermit sucht er ihre Aufmerksamkeit von dem, was sie bis dahin ausschliesslich

beschäftigt hatte: dass sie überhaupt einen Sohn empfangen werde, auf den bisher von ihr unbeachtet gelassenen zweiten Theil seiner Verheissung hinzulenken, in welchem er sich über das Wesen dieses Sohnes ausgesprochen hatte. — *διὸ καί* (vgl. Apost. 10, 29. Röm. 1, 24. 4, 22. Phil. 2, 9. Hebr. 11, 12. 13, 12) nicht: darum eben (God.), als solle im Folgenden der Grund für den Namen *υἱὸς θεοῦ* überhaupt genannt werden, sondern: darum auch. Sinn: Das soeben über die Ursache der Empfängniss Gesagte wird auch einen Grund abgeben, wesshalb der zu empfangende Sohn den Namen Sohn Gottes tragen wird (Oosterz.). — *τὸ γεννώμενον* nicht: das geboren werdende (Luth., Grot., Kün., de W., Keil, Schanz), auch nicht: das ins Dasein gesetzt werdende (Hofm.), sondern: das erzeugt werdende, worauf der Zusammenhang allein führt, also der Embryo (Beng., Bl., Mey., Weiss, Holtzm.), daher auch das Neutr. — Das Subject ist nicht *τὸ γεννώμενον*, so dass *ἅγιον* eine hinzugefügte nähere Bestimmung wäre (Kün.: proles veneranda), weil dann *τὸ γενν. τὸ ἅγιον* stehen würde. Noch weniger soll mit *ἅγιον* der Grund für den Namen Sohn Gottes angegeben werden (so Born., welcher *ὄν* ergänzt wissen will; und de Wette: = er wird als heilig Sohn Gottes genannt werden), da ja schon vorher ein anderer Grund für diesen Namen genannt worden ist. Vielmehr ist das Subject *τὸ ἅγιον* und *γεννώμενον* nähere Bestimmung (Euthym., Luth., Calv., Grot., Schott, Mey., Keil, Schanz, Weiss). Völlig unzulässig ist es, indem man *τὸ γενν.* allein für das Subject ansieht, *ἅγιον* zum Prädicat zu ziehen. So Bengel, welcher *ἔσται* vor *ἅγιον* ergänzt (quod gignitur, sanctum erit, hoc sanctum vocabitur filius dei) und Peschitho, Tertullian, Bleek und Hofmann, welche in *ἅγιον* und *υἱὸς θεοῦ* zwei verschiedene Namen des Kindes finden, welche den beiden Gliedern der vorangegangenen Verheissung entsprechen (Beng.: Spiritus s. superveniet in te: quare, quod gignitur erit Sanctum. Virtus Altissimi inumbrabit te: quare sanctum illud vocabitur Filius dei). Beide Auffassungen sind ohne Zweifel unzulässig, die erste, weil *ἔσται* nicht ohne Weiteres ergänzt werden kann, die zweite wegen des Fehlens von *καί* vor *υἱὸς θεοῦ* und wegen der Stellung von *κληθήσεται*. — *κληθήσεται* nicht: erit (Wolf, Kün.), aber auch nicht: er wird öffentlich erklärt werden (Starke), sondern: man wird ihn mit Recht so nennen.

Nach dieser Aufklärung über die bisherige Ankündigung lässt der Engel noch eine zweite Verkündigung folgen, die er ebenso wie die erste (V. 31) mit *καὶ ἰδού* einführt, die aber von letzterer sich dadurch unterscheidet, dass sie sich nicht auf etwas Zukünftiges, sondern auf etwas bereits Geschehenes bezieht. V. 36: Und siehe, Elisabet,

deine Verwandte,[1]) auch sie ist schwanger[2]) mit einem Sohne in ihrem Alter.[3]) Der Engel führt diess wohl nicht zur Bestätigung der bisher gegebenen Verheissung an (Mey., Bisp., God., Hofm., Keil, Weiss, Holtzm. u. AA.), da Maria einer Kräftigung ihres Glaubens durch ein äusseres Merkmal schwerlich bedurfte, sondern um das Verhältniss, in dem Johannes und Jesus später zu einander stehen sollten, vorzubereiten, Maria aber zu der Gewissheit zu erheben, dass jetzt überhaupt eine Zeit ausserordentlicher göttlicher Offenbarungsthätigkeit beginne. Zwar spricht sich der Engel hier weder über das Verhältniss aus, in dem der Sohn Elisabets zu Jesu stehen werde, noch auch überhaupt über die künftige Stellung und Aufgabe jenes. Doch musste die blosse Hinweisung auf die noch vor der Geburt Jesu wider den gewöhnlichen Naturlauf zu erwartende Geburt eines Sohnes der Elisabet in Maria die Ahnung erwecken, dass beide Söhne in einem inneren Verhältniss zu einander stehen sollten. — Da von Maria nirgends gesagt wird, dass sie aus dem Stamm Juda gewesen, während sich doch erwarten lässt, dass diess, wenn es wirklich der Fall gewesen, von ihr nicht minder hervorgehoben worden wäre, als von Elisabet V. 5 gesagt wurde: sie sei von den Töchtern Aarons gewesen, so hat man auf Grund der hier geltend gemachten Verwandtschaft beider Frauen mit Recht vermuthet, auch Maria möge aus dem Stamme Levi gewesen sein (Schleierm., Ew., Hilg., Hofm.), obwohl es mit einiger Sicherheit nicht angenommen werden kann, da eine Verwandtschaft zwischen beiden Frauen auch dann bestehen konnte, wenn Maria dem Stamme Juda angehörte. Wenn das Testam. XII patriarch. Sim. 7. und Levi 2. den Messias ausdrücklich aus den Stämmen Juda und Levi hervorgehen lässt, eine Ansicht, die sich auch später noch in manichäischen Kreisen forterhielt (vgl. Augustin. c. Faust. 23, 9), so kann sehr wohl angenommen werden, dass diese Ansicht durch unsere Stelle hervorgerufen worden sei, wie denn auch der dogmatische Grund zu ihrer Verbreitung mitwirken konnte, dass man wie das Königthum so auch das Priesterthum Christi als in seinem menschlichen Ursprung begründet nachweisen wollte. Doch muss anerkannt werden, dass die Davidische Abstammung der Maria durch das gänzliche Schweigen des N. T. von ihr unwahrscheinlich gemacht wird, dagegen unsere Stelle die Annahme ihrer priesterlichen Herkunft begünstigt. — *καὶ αὐτή* nicht: sogar sie (Paul.), da eine Steigerung in den Worten nicht liegen kann, sondern: auch sie. Elisabet soll der Maria an die Seite

[1]) Statt *συγγενής* (Rec.) haben Sin ADEGHLΔ *συγγενίς*.

[2]) Statt *συνειληφυῖα* (Rec.) haben Sin BLΞ *συνείληφεν*. Correctur!

[3]) Statt *γήρᾳ* (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen *γήρει*.

gestellt und als eine solche bezeichnet werden, welcher eine ähnliche Gnade zu Theil geworden, als ihr selbst. Diesen Zweck haben auch die Worte *ἐν γήρει αὐτῆς*, welche nicht hinzugefügt sind, um die Elisabet als eine alte Frau der jungfräulichen Maria gegenüber zu stellen und das bei dieser geschehende Wunder in seiner vollen Grösse erscheinen zu lassen (Grot.: Quanto minus est miraculum in partu anus sterilis, quam in partu virginis, tanto tuus partus illo erit major.), sondern einfach: um auch die Schwangerschaft der Elisabet als Werk Gottes hervorzuheben. — Der Engel fügt noch hinzu: Und diess ist der sechste Monat ihr, die da unfruchtbar heisst. Es haben diese Worte weder den Zweck, hervorzuheben, dass Elisabet der Erfüllung ihrer Hoffnung bereits ganz gewiss sei (Weiss, Keil), noch das über sie Verkündigte dadurch zu beglaubigen, dass auf den bereits bis zur äusseren Wahrnehmbarkeit vorgeschrittenen Zustand derselben hingewiesen wird (Grot., Starke, Bisp.), sondern der Engel will einerseits durch die genaue Zeitangabe sein höheres Wissen an den Tag legen, um dadurch allen Zweifel an der Wahrheit seiner Worte der Maria zu benehmen und in ihr die Ueberzeugung zu wecken, dass es sich hier um eine göttliche Machterweisung handele; andererseits stehen die Worte zu V. 24 und 25 in Beziehung und haben den Zweck, das, was Elisabet bisher verheimlicht hatte, offenbar zu machen. Nach V. 24 galt Elisabet noch jetzt als unfruchtbar, weil sie sich bisher verborgen gehalten hatte. Um nun die in Folge dessen noch jetzt auf ihr ruhende Schmach von ihr zu nehmen, nennt der Engel genau die bisherige Zeitdauer ihrer Schwangerschaft, und rechtfertigt damit das Gottvertrauen, welches sie nach V. 25 bewiesen und welches sie zur Verheimlichung ihres Zustandes bewogen hatte. — *τῇ καλουμένῃ στείρᾳ* nicht: die unfruchtbar hiess (Bl.), sondern: die noch jetzt so heisst d. h. in dem Rufe steht, unfruchtbar zu sein, eine Hinweisung einmal auf den Gegensatz zwischen der Wirklichkeit und der noch jetzt bei den Menschen bestehenden Meinung, sodann auf das an Elisabet geschehene Wunder, indem Gott da ein Kind gegeben, wo nach menschlichem Urtheil nur Unfruchtbarkeit besteht.

V. 37. Schlusswort des Engels, durch welches dieser zur Bestätigung alles bisher Verkündigten sich auf die göttliche Allmacht beruft: Denn nicht wird bei Gott[1]) irgend ein Ding unmöglich sein. — Gewöhnlich bezieht man diese Worte nur auf das über Elisabet Gesagte (Mey., Weiss, Schanz). Doch spricht dagegen nicht nur das Futur., welches zur Bestätigung des in der Gegenwart

[1]) Statt *παρὰ τῷ θεῷ* (Rec.) haben Sin BDL *παρὰ τοῦ θεοῦ*. Correctur nach Gen. 18, 14 מֵיְהוָֹה.

bereits Eingetretenen nicht passen würde, sondern auch: dass das über Elisabet Gesagte als das minder Wunderbare einer Hinweisung auf die göttliche Allmacht weniger bedurfte. Natürlicher bezieht man die Worte auf die soeben gegebenen Verheissungen überhaupt (God., Hofm.) und zwar vorzugsweise auf die die Maria selbst betreffende. Sie enthalten eine Anspielung an 1 Mos. 18, 14 (LXX: *μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα;*) und wollen darauf hinweisen, dass es sich jetzt um eine ähnliche Machterweisung Gottes handele, als die war, welche Abraham und Sarah erfahren. — *ῥῆμα* nicht: Wort, Spruch (Beng., Rettig, Mey., Weiss), sondern: Sache, Ding (vgl. 1 Mos. 15, 1. 39, 7. 40, 1. 5 Mos. 2, 7. 15, 10. 17, 8. 1 Sam. 4, 16. 12, 16. 14, 12. Dan. 2, 8. Esr. 7, 1. 1 Macc. 5, 37. und im N. T. Matth. 18, 16. Luc. 1, 65. 2, 15. 19. 51. Apost. 5, 32. 10, 37. 13, 42.). — *ἀδυνατεῖν* heisst nach classischem Sprachgebrauch nur: unvermögend, unkräftig sein. Demgemäss wollen Rettig, Meyer und Weiss hier übersetzen: „Nicht kraftlos (sondern von Erfolg und Wirkung) wird von Seiten Gottes jeder Spruch sein.“ Doch wird diese Auffassung nicht nur durch die Grundstelle 1 Mos. 18, 14. verboten, sondern auch dadurch, dass im Hellenistischen *ἀδυνατεῖν* in der Regel = *ἀδύνατον εἶναι* gebraucht wird, vgl. ausser 1 Mos. 18, 14 die Stellen 5 Mos. 17, 8: *ἐαν δὲ ἀδυνατήσῃ ἀπὸ σοῦ ῥῆμα.* Hiob. 42, 2: *ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν.* Sach. 8, 6: *μὴ καὶ ἐνώπιόν μου ἀδυνατήσει; λέγει κύριος παντοκράτωρ.* Matth. 17, 20: *οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.* Danach ist auch hier die Bedeutung „unmöglich sein“ die allein wahrscheinliche. Das Futur. *ἀδυνατήσει*, welches aus der Grundstelle herübergenommen ist, steht hier, weil eine allgemeine Wahrheit ausgesprochen werden soll, welche auch in Zukunft gelten wird.

Auf die hiermit beendete Rede des Engels, folgt die Schlussantwort der Maria. V. 38: Es sprach aber Maria: Siehe die Magd des Herrn! Es geschehe mir nach deinem Wort! Vgl. 2 Sam. 7, 25. 28. — *ἰδού* sc. *ἐγώ εἰμι.* — *ἡ δούλη κυρίου* Ausdruck demüthiger Unterwerfung unter den göttlichen Willen, womit sie das Hinderniss hinweggräumt, welches der Ausführung des göttlichen Rathschlusses entgegenstand. — *γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* nicht: Hinweisung darauf, dass sie es als ihre Pflicht erkenne, Gott zu dienen (Hofm., Weiss), sondern Ausdruck ihrer Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen (Euth., Mey.). Sie spricht hiermit ihr Verlangen aus, dass das Verheissene eintreten möge, ein Beweis ihrer kindlich gläubigen Gemüthsrichtung, welche weder einen Zweifel an der Wahrheit der Worte des Engels in ihr aufkommen noch sie auf die vor der Welt sie erwartende Schmach hinblicken lässt, sondern sie bereit und willig macht, in den göttlichen

Rathschluss, welcher an ihr vollführt werden soll, einzugehen. Ihr Glaube schwingt sich aus der blossen Passivität zur Activität empor und lässt sie auch mit Freiheit das ergreifen, wozu sie sich vorher aus Gehorsam bereit erklärt hat.

Damit ist das Gespräch zwischen dem Engel und Maria beendigt, und es folgt nun noch der Schluss der ganzen Erzählung, indem die Worte hinzugefügt werden: Und es ging hinweg von ihr der Engel. — Nachdem sich der Engel seines Auftrages entledigt und Maria ihrerseits ihre Unterwerfung unter den göttlichen Rathschluss und ihre Uebereinstimmung mit demselben zu erkennen gegeben hat, scheidet er wieder von ihr, wie er vorher (V. 28) zu ihr gekommen war. — Ueber den Zeitpunkt der Erfüllung des V. 35 der Maria Verheissenen wird ausdrücklich nicht berichtet. Es sind daher hierüber verschiedene Meinungen hervorgetreten. Während die Einen der Ansicht sind, dass die Empfängniss Jesu gleichzeitig mit den soeben mitgetheilten Worten der Maria erfolgt sei (Orig., Euthym., Lange, Ew., Bisp., Schanz, Hofm., Holtzm. u. AA.), nehmen die Meisten (z. B. Mey., Weiss) an, sie sei jedenfalls noch vor ihrer Abreise von Nazaret, Andere (Beng., God.): sie sei bei ihrer Ankunft bei Elisabet, oder doch während ihres dreimonatlichen Aufenthaltes bei derselben (Hoffm.), endlich noch Andere (so früher Meyer): sie sei erst nach ihrer Rückkehr von der Reise als erfolgt zu denken. Welche dieser Annahmen die meiste Wahrscheinlichkeit habe, darüber siehe die Bemerkungen zu V. 41 u. 56.

c. Besuch der Maria bei Elisabet.
C. 1. V. 39—56.

Wenn sich die vorige Erzählung zeitlich unmittelbar an die erste anschloss, so diese an die vorige. In letzterer ist berichtet worden, was sich nach dem Ende der ersten fünf Monate der Schwangerschaft der Elisabet d. h. im Anfang des sechsten (vgl. V. 24. 26. 36.) zugetragen. In der folgenden wird erzählt, was unmittelbar nach dem in vorigem Abschnitt Erzählten, und zwar noch in demselben sechsten Monat (vgl. V. 39 und 56) vorgefallen. Sie zerfällt in vier Theile: 1) V. 39—41. 2) V. 42—45. 3) V. 46—55. 4) V. 56.

V. 39: Es machte sich aber auf Maria in diesen Tagen und reiste verlangend in das Gebirge, in eine Stadt Juda's. — Ueber den Grund, der Maria zu dieser Reise bewogen, hat man verschiedene Vermuthungen ausgesprochen. Die Einen haben gemeint, sie sei gereist, um sich mit ihrer älteren Freundin zu berathen, wie sie sich gegen ihren Bräutigam zu benehmen habe (Paul., Hoffm.), und ob sie sich als Mutter des Messias überhaupt verheirathen dürfe

(Paul.), Andere: um für die nächste Zeit ihrem Bräutigam auszuweichen und in der Stille die nöthige Ruhe und Klarheit wieder zu gewinnen, welche ihr der Anblick Josephs geraubt haben würde (Hoffm.). Allein dazu würde der Glaubenszustand Maria's wenig passen, wie sie ihn dem Engel gegenüber bewiesen hatte. Zwar ist nicht anzunehmen, dass Maria bereits vor ihrer Abreise dem Joseph das Vorgefallene mitgetheilt (Lange), oder dass gar dieser in Folge des Traumgesichts (Matth. 1, 20 f.) sie schon vor dieser Reise als Frau in sein Haus aufgenommen (Hug, Ebr., Riggenb.)[1]. Doch ist nicht minder unwahrscheinlich, dass der Gedanke an Joseph sie nachträglich in so hohem Grade sollte beunruhigt haben, wie bei dieser Annahme vorausgesetzt wird. Richtiger urtheilen diejenigen, welche annehmen, dass Maria in der ihr seitens des Engels über Elisabet geschehenen Mittheilung eine göttliche Weisung erkannte, die persönlich aufzusuchen, mit der sie sich durch eine ausserordentliche göttliche Fügung verbunden fühlte (Grot., Weiss), wie es denn auch natürlich ist, wenn sie ein Bedürfniss empfand, sich der mitzutheilen, von der sie allein hoffen durfte, dass sie, weil ähnlicher Gnade gewürdigt, für sie ein Verständniss haben werde. — *ἀναστᾶσα* (= וַתָּקָם) nicht zur Ausmalung hinzugefügt (Grot., Kün., Ros., Schanz), sondern die Eile andeutend, mit der sie sich aus ihrem alltäglichen Leben aufraffend sich sofort auf die Reise begab. — *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* bezieht sich nicht auf 1, 5 zurück, so dass die Tage des Herodes gemeint wären (Huschke), sondern auf das V. 26—38 Erzählte. Lucas deutet damit an, dass die Abreise alsbald auf die Engel-Erscheinung gefolgt sei. — Dass Maria ungeleitet gereist sei (Hofm.), ist aus den Worten nicht zu entnehmen. Vielmehr ist das Gegentheil selbstverständlich. Da wir aber mit dem Hauswesen der Maria gänzlich unbekannt sind, auch nicht wissen, ob ihre Eltern noch lebten, lässt sich über die sie begleitenden Personen nichts muthmassen. — *εἰς τὴν ὀρεινήν* (vgl. V. 65) sc. *χώραν* in das Gebirge. Gemeint ist nicht das Gebirge *κ. ε.* (Mey., Weiss), denn Palästina hat keine Gebirgsgegend, welche *κ. ε.* diesen Namen geführt hätte. Auch ist nicht das folgende *Ἰούδα* zugleich zu *ὀρεινήν* zu ziehen. Wohl aber hat der Evangelist das folgende *Ἰούδα* schon hier in Gedanken, und er meint daher das Gebirge Juda, das sich vom Ramla bis Jerusalem und Jericho hinzog (vgl. V. 65). — *μετὰ σπουδῆς* (vgl. Mrc. 6, 25. 2 Mos. 12, 11) nicht: eilig (so gewöhnlich), so dass entweder an die Eile zu denken wäre, mit der sie die Reise antrat (Hoffm.), oder an die, mit der sie den Weg zurücklegte (Beng., Hofm.),

[1]) Gegen diese Annahme spricht V. 56, nach welchem Maria nach ihrer Reise nicht in Josephs, sondern in ihr eigen Haus zurückkehrt.

sondern: eifrig (Schanz). Der Ausdruck soll die innere Erregung zum Bewusstsein bringen, in der sich Maria auf dieser Reise befand, und das Verlangen, mit dem sie dem Ziele derselben entgegensah. — εἰς πόλιν Ἰούδα wird von Vielen übersetzt: in die Stadt Juda, indem man meint, dass auf eine Stadt hingewiesen werden solle, welche den Namen Juda geführt habe. In der Regel denkt man dann an die Jos. 15, 55. 21, 16 erwähnte Priesterstadt יטָה, welche im Süden von Hebron lag (so Reland, Harenb., Michael., Paul., Kün., Olsh., Robins., Ritter, Oosterz., Weiss), und nimmt entweder an, dass Lucas den Namen der Stadt nicht ganz correct angegeben, oder dass er richtig Ἰοῦτα geschrieben habe, dass aber schon in der ältesten Zeit durch einen Schreibfehler dafür Ἰούδα in den Text gekommen, oder dass der Name der Stadt sich im Laufe der Zeit verändert und zur Zeit des Lucas wirklich Ἰούδα gelautet habe. Dagegen denkt Caspari (chron. geograph. Einl. in das Leben Jesu. Hamb. 1869, S. 49) an einen Ort in der Nähe Jerusalems, im Wadi Bettir, welcher noch jetzt Kirbet el Jehud d. h. Stadt Juda heisst. Allein hätte Lucas mit Ἰούδα den Namen der Stadt nennen wollen, so würde er εἰς πόλιν καλουμένην Ἰούδα geschrieben haben (vgl. 7, 11. 9, 10). Richtiger sieht man Ἰούδα als Genitiv an, und zwar als Bezeichnung des Stammgebietes, zu welchem die Stadt gehörte. Doch hat man dann nicht zu übersetzen: „in die Stadt Juda's“ (Hofm.), als hätte es eine Stadt gegeben, die man κ. ε. als die Stadt Juda's bezeichnet habe. Denn eine solche Stadt lässt sich nicht nachweisen. Denn Jerusalem, an welches Ambrosius, Beda, Camerarius u. AA. gedacht haben, weil sie die Hauptstadt Judäa's war und 2 Chron. 25, 28 עִיר יְהוּדָה genannt wird, kann nicht gemeint sein, nicht nur, weil diese sicher mit Namen genannt worden sein würde, und weil sie nach der ursprünglichen Stammeintheilung (Jos. 15, 8. 18, 28) dem Stamme Benjamins zugehörte, sondern auch weil die von Lucas gegebene Beschreibung der Lage der Stadt zu Jerusalem nicht passt, da dieses weder ἐν τῇ ὀρεινῇ noch auch in der unmittelbaren Nähe der Wüste (vgl. V. 80) liegt, wie denn auch V. 23 und 65 sich damit nicht vereinigen lässt. Aber auch von Hebron, welches Andere (Beza, Grot., Lightf., Beng., Basn., Heum., Ew., Lichtenst., Keim, Hofm.) angedeutet finden, weil es die wichtigste Stadt des Stammes Juda war (vgl. 2 Sam. 2), lässt sich nicht nachweisen, dass sie jemals die Stadt Juda's κ. ε. genannt worden sei. Zu übersetzen ist vielmehr: „in eine Stadt Juda's“, so dass Lucas nur im Allgemeinen auf die Gegend hinweist, in der die Stadt lag, entweder weil ihm der Name derselben nicht überliefert war, oder weil er es nicht für wichtig genug ansah, seinen Lesern denselben mitzutheilen (Mey., God., Keil, Schanz). Dabei ist jedoch

anzuerkennen, dass allerdings Hebron mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als der Wohnort des Zacharias angesehen wird, da sie nicht nur im Gebiete des Stammes Juda gelegen und die wichtigste Priesterstadt desselben war (vgl. Jos. 21, 11), ferner mitten im Gebirge Juda und in der unmittelbaren Nähe der Wüste lag (vgl. Jos. 14, 12. 13. 21, 11), sondern auch die rabbinische Tradition sie ausdrücklich als Geburtsort des Johannes bezeichnet (Othon. lex. rabb. 324. Witsii miscell. sacr. II. 389 sq.). Nur ist es unrichtig, wenn man meint, dass Lucas diesen Ort seinen Lesern habe kenntlich machen wollen.

V. 40: Und sie trat in das Haus des Zacharias und begrüsste die Elisabet. — Nachdem im vorigen Verse Gegend und Stadt näher bestimmt worden war, welche das Ziel der Reise Maria's gewesen, wird jetzt auch das Haus genannt, und endlich diejenige Person im Hause, welcher der Besuch galt. — *εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου*, vgl. V. 23. — Des Grusses an Elisabet wird ausdrücklich Erwähnung gethan, um anzudeuten, dass Maria nicht bloss in der gewöhnlichen Weise die Elisabet begrüsst habe, wie immer die Ankommenden die, zu denen sie kommen, zu begrüssen pflegen, sondern dass der Gruss ein besonders bedeutsamer gewesen, auf das hindeutend, was der Engel ihr über Elisabet verkündigt hatte, und weil der Evangelist die Absicht hat, im Folgenden etwas zu erzählen, was zu diesem Grusse in Beziehung steht.

V. 41: Und es geschah, als Elisabet[1]) den Gruss der Maria hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe, und Elisabet ward mit heiligem Geiste erfüllt. — *τῆς Μαρίας* Genit. subj., denn nach dem Zusammenhange kann nicht der Gruss gemeint sein, mit dem nach V. 28 Maria von dem Engel begrüsst worden war (Stolz), sondern nur der, von dem soeben die Rede war (V. 40), vgl. V. 44. — Das Vernehmen dieses Grusses seitens der Elisabet hatte, wie der Evangelist hervorhebt, etwas Doppeltes zur Folge: 1) eine hüpfende Bewegung (*σκιρτᾶν* nur bei Lucas vgl. V. 44 und 6, 23) des noch im Mutterleibe verborgenen Johannes, 2) ein Erfülltwerden der Elisabet selbst mit heiligem Geiste. — Wenn der Evangelist der hüpfenden Bewegung des Kindes gedenkt, so hat man diess nicht selten so aufgefasst, als wolle er damit nur die Stärke der Erregung der Elisabet schildern, welche sich unwillkührlich auch dem unter ihrem Herzen ruhenden Embryo mitgetheilt und dasselbe zu Bewegungen veranlasst habe, wie sie, namentlich als Folge von Gemüthsbewegungen der Mütter, häufig in den letzten Monaten der Schwangerschaft vor-

[1]) *ἡ Ἐλισάβετ*, welches nach der Rec. hinter *ἤκουσεν* steht, haben Sin BCDL hinter *Μαρίας*.

kommen (Calv., Mich., Heum., Paul., Olsh., Hoffm., Lange, Oosterz., God.). Doch ergiebt sich diese Auffassung schon darum als unrichtig, weil hier die Bewegung des Kindes zuerst und dann erst die Erregung der Elisabet hervorgehoben wird. Damit will der Evangelist offenbar aussprechen, dass die ausserordentliche Erregung bei dem Kinde angefangen und von diesem aus sich erst dessen Mutter mitgetheilt habe (Hofm., Keil, Schanz). Die Bewegung kommt also hier als etwas Ausserordentliches, Wunderbares in Betracht, und der Evangelist will ohne Zweifel sagen, dass in dem Momente, in dem Elisabet von Maria begrüsst worden, der noch im Mutterschoosse ruhende Johannes unabhängig von seiner Mutter vom heiligen Geiste erregt worden sei, auch wenn die Bewegung nicht ausdrücklich auf den heiligen Geist zurückgeführt wird (gegen Weiss). Offenbar sieht der Evangelist in der Bewegung des Kindes die Erfüllung der dem Zacharias gegebenen Vorausverkündigung: *πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ* (V. 15). Gewöhnlich nun nimmt man an, dass diese Worte die bereits geschehene Empfängniss Jesu voraussetzen, und man beruft sich zur Bestätigung dieser Annahme auf die Worte *ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας* (V. 42) und *ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου* (V. 43) (Euth. Zig., Lange, Ew., Bisp., Schanz, Hofm.). Man meint, dass es die Anwesenheit des im Schoosse der Maria verborgenen Messias gewesen sei, welche durch die Einwirkung des heiligen Geistes den noch ungeborenen Vorgänger so freudig erregt habe, dass dieser in diese hüpfende Bewegung gerathen sei. Das spätere Verhältniss zwischen Johannes und Jesus sei demnach schon in deren embryonischem Zustande zur Erscheinung gekommen, indem der Vorgänger dem Messias in Folge göttlicher Einwirkung seine Huldigung dargebracht habe. Doch widerstreiten dieser Auffassung die Worte *ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου* (V. 45), welche deutlich die Erfüllung der der Maria gegebenen Verheissung als noch bevorstehend voraussetzen, wie denn auch die Hervorhebung der Eile, mit welcher Maria nach der Verkündigung von Nazaret aufgebrochen sei, nicht wahrscheinlich macht, dass der Evangelist den Eintritt der Erfüllung in die Zwischenzeit zwischen Verkündigung und Aufbruch verlegt haben sollte. Wenn Bengel zur Widerlegung der Ansicht, dass die Empfängniss Jesu nach Nazaret zu verlegen sei, ausserdem geltend macht, dass man in diesem Falle mehr noch wegen seiner dort geschehenen Empfängniss, als wegen seines späteren Wohnens in Nazaret Grund gehabt haben würde, Jesum den Nazarener zu nennen, während doch in Wirklichkeit nur letzteres als Veranlassung dieses Namens genannt werde (Matth. 2, 23. Luc. 4, 16. 24), so ist dieser Grund freilich nicht irgendwie beweisend, da der vom Volke Jesu beigelegte Name ihm

nur in Bezug auf das gegeben werden konnte, was von ihm allgemein bekannt war. Nach allem dem muss aber der hüpfenden Bewegung des embryonischen Johannes eine andere Bedeutung beigelegt werden, als die gewöhnliche. Doch wird man sie nicht als Aeusserung der Freude über die Anwesenheit der Mutter des Messias ansehen dürfen (Mey. 2. A.), da nicht einzusehen ist, wie die Anwesenheit dieser für sich allein, zu der Johannes in keiner speciellen Beziehung stehen sollte, diesen in so ausserordentliche Erregung hätte versetzen können. Eher könnte man noch mit Bengel annehmen, dass das *σκιρτᾷν* den Moment der Empfängniss Jesu bezeichne, wenn nicht die Worte *ἔσται τελείωσις κτλ.* (V. 45) dieser Auffassung entgegenständen, für welche auch das *γάρ* (V. 44) nicht, wie Bengel meint, geltend gemacht werden kann. Das Wahrscheinliche dürfte vielmehr sein, dass das *σκιρτᾷν* den Charakter einer Weissagung hat. Johannes hatte nach V. 17 den Beruf, dem Messias nicht nur voranzugehen, sondern ihm auch den Weg zu bereiten. Zur Ausübung dieses Berufes gehörte vor allen Dingen die Vorausverkündigung seiner Ankunft. Daher wird er denn noch im Mutterleibe seiend durch göttliche Einwirkung, sobald er mit der ebenfalls in Folge göttlicher Einwirkung herbeigeeilten, zur Mutter des Messias bestimmten, Maria in äussere Beziehung tritt, in eine ausserordentliche Erregung versetzt, welche den Zweck hat, seine Mutter von der bevorstehenden Fleischwerdung des Sohnes Gottes im Schoosse der vor ihr stehenden und sie begrüssenden Freundin in Kenntniss zu setzen, eine Bewegung, deren Bedeutung freilich Elisabet nicht würde haben verstehen können, wenn der Geist Gottes, der die Bewegung des Kindes hervorgebracht, nicht auch unmittelbar darauf sich ihr selbst mitgetheilt und ihr den Sinn derselben zum Bewusstsein gebracht hätte.

V. 42—45. Mittheilung der Worte, welche Elisabet in Folge ihres Erfülltseins mit heiligem Geiste gesprochen, ein Ausdruck dessen, was dieser in Folge der wunderbaren Bewegung ihres Kindes offenbar wurde, womit sie der Maria das bestätigt, worüber diese bereits durch die Verkündigung des Engels in Kenntniss gesetzt worden.

V. 42: Und sie rief mit lauter Stimme[1]) und sprach: Gesegnet bist du unter den Weibern und gesegnet die Frucht deines Leibes. — *ἀνεφώνησε* vgl. 1 Chron. 15, 28. 16, 5. 2 Chron. 5, 12., im N. T. nur hier. Das laute Erheben der Stimme, eine Folge der ihr durch den heiligen Geist mitgetheilten Erregung, wird mit Nachdruck hervorgehoben im Gegensatze gegen die stumme

[1]) Statt *φωνῇ* (Rec.) haben BLΞ Orig. *κραυγῇ*

Sprache ihres Kindes. Was letzteres nur ihr selbst vernehmlich geredet hat, das spricht sie nun laut in die Welt hinein, und wird damit unter den Menschen die erste Verkündigerin der Heilsbotschaft. — Mit den Worten *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν*, mit denen Elisabet beginnt, wiederholt sie die vom Engel zu Maria gesprochenen Worte (vgl. V. 28), und fügt dann gleichsam zur Erklärung hinzu: *καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.* Dass sie in dieselben Worte ausbricht, deren sich früher der Engel zu Maria bedient hatte, ist nicht daraus zu erklären, dass Maria ihr indessen ihr Gespräch mit dem Engel mitgetheilt hat (Paul., Kün., Rosenm.), sondern ist auf die Einwirkung des sie erfüllenden Geistes zurückzuführen. Zu ergänzen ist auch hier nicht *ἔστω*, sondern *εἶ*. Sinn: „Du stehst unter den Weibern als eine vor allen gesegnete da.“ Inwiefern, sagen näher die folgenden Worte: weil nämlich auf der ihr zu gewährenden Leibesfrucht der besondere Segen Gottes ruhen wird. Von dem nach ihrer Ueberzeugung zweifellos zu Erwartenden redet sie so, als ob es bereits gegenwärtig wäre. — Die Worte *εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου* erinnern an 5 Mos. 28, 4., und Elisabet will mit ihnen aussprechen, dass die dort gegebene allgemeine Verheissung jetzt in höherem, ja eminentem, Sinne werde erfüllt werden (Vgl. Grot.).

Nach dem ersten Ausbruch der Begeisterung fährt sie in einer Weise fort, welche zeigt, dass ihre Gefühle sich nun mehr beruhigt haben, indem sie sich jetzt in eine Betrachtung darüber ergeht, wie sie zu dem hohen Glücke komme, von der künftigen Mutter des Messias besucht zu werden. V. 43: Und woher wird mir dieses, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommen sollte? — *πόθεν μοι τοῦτο* sc. *γίνεται* oder *γέγονεν*. Der Sinn von *πόθεν* ist nicht: „Wer ordnete an, dass“ (Olh.), sondern: „Was ist der Grund des göttlichen Rathschlusses?“ *μοι* = gerade mir, der ich doch solcher Ehre nicht würdig bin. *τοῦτο* wird durch den mit *ἵνα* eingeleiteten Satz näher bestimmt. — *ἵνα ἔλθῃ* dass kommen sollte. *ἵνα* nach *τοῦτο* (vgl. Phil. 1, 9. Joh. 6, 29. 15, 8.) nicht blosse Umschreibung des Infinitivs (de W., Bisp., Schanz, Holtzm. u. AA.), sondern Hinweisung auf den über Maria verhängten göttlichen Rathschluss, sie zu besuchen. Sie will aussprechen, dass sie in dem Besuche der Maria nicht einen willkührlichen Act, sondern die Ausführung göttlicher Bestimmung sieht, und ihre Frage geht dahin, was Gott dazu bestimmt haben könne, gerade ihr diese Ehre zu erweisen. — *ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με;* Angabe, inwiefern ihr dieser Besuch als eine besondere Auszeichnung erscheint. *ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου* und *πρός με* bilden einen Gegensatz. Obgleich die Empfängniss Jesu noch nicht geschehen ist, betrachtet Elisabet doch das zweifellos zu Erwartende

so, als wäre es bereits eingetreten und sieht daher in Maria die Mutter des Messias, und spricht ihre Verwunderung darüber aus, dass Gott gerade sie, die nach der Meinung der Leute unter dem göttlichen Strafgerichte stehende Frau, ausersehen habe, von der vor allen Weibern Begnadeten mit einem Besuche beehrt zu werden. Aehnlich die Worte des Täufers Matth. 3, 14. Wie nach diesen der Täufer in dem Kommen Jesu zu ihm, so sieht hier Elisabet in dem Kommen der Maria etwas der gewöhnlichen Ordnung Widerstreitendes, da das Verhältniss, in dem sie zu dieser stehe, eigentlich das Entgegengesetzte fordern würde, indem nicht der Höhere den Niederen, sondern der Niedere den Höheren aufzusuchen pflegt.

Hierauf giebt sie an, wie sie zu der eben ausgesprochenen Erkenntniss über die Bestimmung Maria's gelangt sei.

V. 44: Denn siehe, als die Stimme deines Grusses zu meinen Ohren kam, hüpfte in Frohlocken das Kind[1]) in meinem Leibe. — *γάρ* erläuternd, nämlich die Angabe der Quelle einführend, aus der sie ihre eben ausgesprochene Erkenntniss geschöpft habe. — *ἐν ἀγαλλιάσει* bezieht sich nicht auf Elisabet selbst (Heum. u. AA: in hac mea laetitia commovebatur infans), sondern auf *τὸ βρέφος*. Doch will sie damit ihrem Kinde nicht seelische Empfindung zuschreiben, sondern nur die Bedeutung nennen, welche das Hüpfen des Kindes gehabt, die ihr durch den sie erleuchtenden heiligen Geist offenbar geworden sei.

V. 45: Und (so ist denn) selig die da geglaubt hat, denn das ihr vom Herrn Gesagte wird (durch ihn) vollendet werden. — Es sind diese Worte eine Folgerung aus dem, was Elisabet soeben über den Grund ihrer freudigen Erregung gesagt hat. Sinn: „Und so bist du denn, da ich nicht zweifeln kann, dass du und keine Andere wirklich zur Mutter des Heilandes bestimmt seist, in der That glücklich zu preisen und kannst dich mit vollem Vertrauen der Freude deines Glückes hingeben, denn nicht ohne Grund hast du den göttlichen Worten Glauben geschenkt.“ Das Ende der Rede kehrt hiermit zu ihrem Anfang zurück. Wie Elisabet mit einer Erhebung der Maria begonnen hatte, so schliesst sie auch wieder mit einer solchen, nachdem sie inzwischen auf das hingewiesen, was in ihr diese Erkenntniss hervorgerufen. — *μακαρία* nicht von der künftigen Seligkeit, sondern von dem inneren Glücke, das Maria gegenwärtig im Glauben an die ihr gewordene Auszeichnung empfinden musste. — *τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ* gehört, wie die Wortstellung zeigt, nicht zu *πιστεύσασα*, gleich

[1]) *τὸ βρέφος*, welches nach der Rec. hinter *ἀγαλλιάσει* steht, haben die meisten Uncialen hinter *ἐσκίρτησεν*.

als wenn dastünde: ἡ πιστ. τ., λελαλ. αὐτῇ, ὅτι ἔσται τελείωσις (Kün. 2. A.), sondern zu ἔσται τελείωσις. — ὅτι nimmt man gewöhnlich als Objectspartikel, gehörig zu πιστεύσασα (Euthym., Theophyl., Grot., Beng., Paul., de W., Kün., Born., Mey., Ew., Bl., Schanz, Weiss, Holtzm.). Doch würde bei dieser Auffassung ἡ πιστεύσασα einen Nachdruck erhalten, den es nach dem Zusammenhange schwerlich hat. Richtiger sieht man es als Grundangabe von μακαρία an (Vulg., Beda, Luth., Beza, Calv., Erasm., Oosterz., God., Bisp., Hofm., Keil, Nösg.). — παρὰ κυρίου gehört weder bloss zu τοῖς λελαλημ. αὐτῇ (Luth., Kün., Paul., Ros., Bl., Nösg.), noch bloss zu ἔσται τελείωσις (Starke), sondern zu beiden. Sinn: „Denn der Herr wird das, was er zu ihr geredet hat, auch sicher ausführen". — Der Uebergang aus der 2. in die 3. Person erklärt sich nicht daraus, dass Elisabet jetzt einen allgemeinen Satz aussprechen will (Grot., Weiss, Keil), sondern theils aus ihrer gehobenen Stimmung, theils daraus, dass sie diese letzten Worte nicht mehr bloss zu Maria, sondern zu allen Anwesenden spricht (vgl. Starke). Der Nachdruck bei denselben ruht nicht auf ἡ πιστεύσασα (so gewöhnlich), sondern auf μακαρία. Denn die Absicht der Elisabet ist nicht, die Maria w e g e n ihres Glaubens glücklich zu preisen (Olsh., Oosterz., God., Hofm., Keil, Weiss), sondern sie desshalb glücklich zu preisen, weil sie nicht ohne Grund geglaubt habe, sofern die Worte, denen sie geglaubt, als vom Herrn gesprochen ganz gewiss Erfolg haben werden. Mit ἡ πιστεύσασα wird nur das thatsächliche Verhalten der Maria hervorgehoben. Die Worte sind also so aufzufassen, als ob dastünde: καὶ μακαρία, ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου καθὼς ἐπίστευσεν. Hiernach ist es unrichtig, wenn man in den Worten eine allgemeine Seligpreisung des Glaubens oder gar einen Hymnus des Glaubens gesehen hat, womit man nicht selten die Meinung verbunden hat, dass der Ausspruch mit Beziehung auf Zacharias gethan sei, der jetzt weniger glücklich sei, weil er den Worten des Engels mit Zweifeln begegnet war (z. B. Beng., Starke, Oosterz., Holtzm.). Vielmehr wollen sie den Glauben der Maria durch die Versicherung kräftigen, dass die Verheissung durch den Erfolg sich als eine wahre ausweisen werde. — Dass Elisabet von dem Glauben der Maria weiss, ist nicht daraus zu erklären, dass sie seit den Worten des vorigen Verses mit letzterer eine Unterredung gehabt und von ihr das Nähere über ihr Verhalten dem Engel gegenüber gehört hat (Bess.), denn es schliessen sich die jetzigen Worte unmittelbar an die vorigen an, so dass die Rede als eine ununterbrochene anzusehen ist, sondern aus ihrem Erfülltsein mit heiligem Geiste, welches sie befähigte, den Glauben der Maria unmittelbar zu erkennen, wie sie denn auch in dem Besuche der Maria selbst und in ihrem zuver-

sichtlichen Auftreten ein Zeugniss ihres Glaubens sehen musste. — ἔσται τελείωσις bezieht sich nicht nur auf die bevorstehende Empfängniss der Maria, sondern zugleich auf Alles, was der Engel zu ihr über die Zukunft ihres Sohnes geredet hatte.

V. 46—55: Lobgesang der Maria. Es theilen diese Verse mit, wie Maria die ihr durch Elisabet dargebrachte Huldigung aufgenommen habe. Das Ausserordentliche ihrer Aufnahme bei Elisabet, in deren begeisterten Worten und ganzem Verhalten sie eine Bestätigung des Engelwortes und eine Bürgschaft für dessen künftige Erfüllung sehen musste, macht, wie hier erzählt wird, auf die schon in gehobener Stimmung ankommende Jungfrau einen mächtigen Eindruck, in Folge dessen die Begeisterung der Elisabet sich auch ihr mittheilt und sie nun sofort dieser ihrer inneren Erregung durch Worte des Lobes und Preises über das, was Gott an ihr und seinem Volke gethan hat und thun wird, Ausdruck giebt. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass Maria, ebenso wie Elisabet, mit heiligem Geiste erfüllt worden sei, aber wohl nur aus dem Grunde, weil diess in gewissem Maasse schon vorher bei ihr eingetreten war, wie denn schon die Reise zu Elisabet als Folge dieser Erregung anzusehen ist. Die im Folgenden mitgetheilten Worte der Maria waren nur Folge der durch die Anrede der Elisabet bewirkten Steigerung ihrer schon vorhandenen Begeisterung. Dieselben sind nicht eigentlicher Gesang, wohl aber eine hymnenartige, in begeisterter Stimmung, rhythmischem Falle und Glieder-Parallelismus gesprochene poetische Rede, der unmittelbare Erguss ihres vollen Innern. Man hat daher in derselben nicht ein mit Sorgfalt und Kunst aufgesetztes Lied zu sehen, sondern eine Poesie, wie sie der Augenblick ihr eingab, aber eben desshalb um so kräftiger, frischer und lebensvoller. Dass in ihnen mannigfache alttestamentliche Stellen, namentlich aus dem Lobgesang der Hanna nach der Geburt des Samuel (1 Sam. 2, 1—10) und verschiedenen Psalmen (vgl. Ps. 31. 113. 126) wiederklingen, wird man bei einer Jungfrau, die man sich als auf die Erfüllung der von Gott von Alters her gegebenen Verheissungen sehnsüchtig wartend und demgemäss in der heiligen Schrift lebend und mit der alttestamentlichen Lyrik vertraut denken muss, nicht auffallend, sondern nur natürlich finden. Was die alten heiligen Sänger gesungen, und was sie selbst in ihrem bisherigen Leben in stiller Einsamkeit oft nachgesungen haben mochte, das lebt jetzt, in diesem für sie so bedeutungsvollen Moment, in ihr auf, und so redet sie denn nicht nur im Ton, sondern zum Theil auch mit den Worten der alten Dichter. Es zerfällt der Hymnus, der nur eine weitere Ausführung der letzten Worte der Elisabet: μακαρία κτλ. ist, in vier Strophen, deren jede vier Zeilen enthält, nämlich 1) V. 46b

(von *μεγαλύνει)* bis V. 49a (bis *ὁ δυνατός)*, 2) von V. 49b *(καὶ ἅγιον)* bis V. 51 (zu Ende), 3) von V. 52—53, 4) von V. 54—55.[1]) Ihrem Inhalte nach gehören die erste und vierte und wieder die zweite und dritte Strophe enger zusammen, indem Maria in der ersten Strophe nur von sich handelt und dem ihr widerfahrenen Glücke, dann in der zweiten und dritten Strophe das Verhalten Gottes im Allgemeinen schildert, welcher, wie er sie, die Niedrige, erhoben, so überhaupt der Niedrigen und Demüthigen, wenn sie gottesfürchtig sind, sich annehme, dagegen die Hohen demüthige, und endlich in der vierten Strophe wieder zu dem ihr widerfahrenen Glücke zurücklenkt und es als Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissungen bezeichnet.

V. 46: Und es sprach Maria:

Es verherrlicht meine Seele den Herrn, (V. 47:) und in Jubel gerathen ist mein Geist über Gott meinen Heiland,

(V. 48:) Weil er hingeblickt hat auf die Niedrigkeit seiner Magd.

Denn siehe, von jetzt an werden mich selig preisen alle Geschlechter,

(V. 49:) Weil Grosses[2]) an mir gethan hat der Mächtige.

So lautet die erste Strophe, in deren erster Zeile Maria die sie gegenwärtig bewegenden Empfindungen, die Freude und den Jubel ihres Herzens, im Hinblick auf den Herrn, ausspricht, in den drei folgenden Zeilen aber den Grund ihrer Freude nennt: dass nämlich der Herr ungeachtet ihrer Niedrigkeit sie zum Gegenstande seiner besonderen Fürsorge und Barmherzigkeit gemacht und ihr ein Glück geschenkt habe, um dessen Willen alle folgenden Generationen sie preisen werden. — Zu Zeile 1. vgl. Ps. 34, 4. 35, 9. 1 Sam. 2, 1. — *μεγαλύνειν* eig. gross machen, sodann wie hier: für gross achten und als solches darstellen = erheben, verherrlichen, rühmen (vgl. Apost. 5, 13. 10, 46. 19, 17. Phil. 1, 20), hier von der inneren Thätig-

[1]) Ewald und nach ihm Meyer, Godet, Weiss, Keil, Schanz theilen das Lied zwar ebenfalls in vier Strophen, theilen aber anders ab als wir, indem sie die erste von V. 46b bis V. 48a (*αὐτοῦ*), die zweite von V. 48b (*ἰδοὺ γάρ*) bis V. 50, die dritte von V. 51—53, die vierte von V. 54—55 reichen und jede derselben aus drei Zeilen bestehen lassen. Doch wird bei dieser Theilung das Zusammengehörige mehrfach auseinander gerissen und der Parallelismus tritt weniger deutlich hervor. — Schegg sieht V. 46 als Thema an, V. 47—50 als ersten Theil, V. 51—53 als zweiten Theil der Ausführung, endlich V. 54 und 55 als Schluss an. Nach Nösgen zerfällt das Lied in zwei sechsgliedrige (V. 46—49 und V. 50—53) und eine viergliedrige Strophe.

[2]) Statt *μεγαλεῖα* (Rec.) haben Sin BDL *μεγάλα*.

keit der Seele, von der Maria durch ihren Mund Zeugniss ablegt. — Das parallele ἀγαλλιᾶν (im Act. nur hier und Off. 19, 7) = die höchste Freude empfinden, in Jubel und Entzücken gerathen. Der Aorist ἠγαλλίασε bezeichnet den inneren Jubel als Voraussetzung und Ursache des μεγαλύνειν. — Wie die beiden Verba, so sind auch ἡ ψυχή μου und τὸ πνεῦμά μου einander parallel. Beide Ausdrücke sind nicht zwei nur verschiedenartige Bezeichnungen für dasselbe innere Leben des Menschen, so dass sie auch hätten mit einander vertauscht werden können (Weiss, Schanz, Holtzm.), sondern ψυχή ist die Persönlichkeit des Menschen als fühlendes, denkendes und handelndes Subject, πνεῦμα aber das Innere der ψυχή, welches unmittelbar von Gott stammend dem Menschen seinen höheren gottverwandten Charakter mittheilt, daher es denn auch das im Menschen ist, was zunächst und unmittelbar vom Geiste Gottes erregt wird, während die ψυχή die vom heiligen Geiste dem menschlichen πνεῦμα mitgetheilten Eindrücke selbstthätig sich aneignet, denkend betrachtet und durch sie zu Entschlüssen und zum Handeln bestimmt wird. Demgemäss wird hier dem πνεῦμα das ἀγαλλιᾶν, ein Aufjubeln, zugeschrieben, denn dieses ist auch ohne klares Selbstbewusstsein möglich (wie denn V. 44 dem noch nicht selbstbewussten Embryo im Schoosse der Elisabet ein solches beigelegt wurde), der ψυχή dagegen wird das μεγαλύνειν zugeschrieben, womit eine persönliche, selbstbewusste Thätigkeit bezeichnet wird. — Endlich sind einander parallel τὸν κύριον und ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου. Beide Ausdrücke sollen nicht Jesum bezeichnen (Beng., Starke), sondern Gott. Der zweite nennt durch das Epitheton τῷ σωτῆρί μου (vgl. 1 Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10. Tit. 2, 10. 3, 4. Jud. 25) schon vorläufig den Grund, wesshalb ihr Geist über Gott jubelt, der dann in Zeile 2 und 4 noch genauer angegeben wird. Sie nennt ihn σωτήρ nicht, um ihn damit als ihren Befreier aus niederer äusserer Lage zu bezeichnen (Ros., d. W., Mey., Weiss, Nösg.), sondern als die letzte Ursache des schon in dem Namen Jesus verheissenen σώζειν (Paul.), als den, der jetzt vorhat, in dem ihr verheissenen Sohn den Erretter κ. ε. geboren werden zu lassen.

Zu Zeile 2. vgl. 1. Sam. 1, 11 und Ps. 31, 8. — ἐπέβλεψεν er hat hingeblickt sc. liebevoll, freundlich, mit der Absicht, Gnade zu erweisen (vgl. 9, 38. 1 Sam. 1, 11. 9, 6. Ps. 25, 16. 69, 17. Tob. 3, 2). — τὴν ταπείνωσιν nicht von innerer Armuth, Mangel an geistigen Vorzügen zu verstehen (Olsh.), sondern von der äusseren unscheinbaren Lage. Das Subst. statt des Adject. zur stärkeren Hervorhebung der Eigenschaft (vgl. Röm. 6, 4. 7, 6. 1 Tim. 6, 17). — Offenbar will sie den Contrast zwischen dem Thun Gottes und ihrer eigenen niedrigen und unbedeutenden Person hervorheben und die Gnade Gottes in's

Licht stellen, der sich gerade ihrer als seines Organes zur Ausführung seiner Heilsabsichten bedienen wolle.

Zu Zeile 3. vgl. 1 Mos. 30, 13. Wie das *γάρ* zeigt, enthält diese Zeile eine Bestätigung des in der vorigen ausgesprochenen Gedankens, indem Maria triumphirend darauf hinweist, wie Gott durch Zuwendung seines Gnadenblickes sie auf eine Höhe gestellt habe, um deren Willen alle künftigen Generationen zu ihr als einer besonders bevorzugten emporschauen werden. In der ihr zugedachten Bestimmung, den Messias zu gebären, sieht sie mit Recht eine Auszeichnung, welche sie über alle, nicht bloss die jetzt lebenden, sondern auch die Weiber aller künftigen Zeitalter erhebt, und sie sieht voraus, dass diese Auszeichnung auch als solche zu allen Zeiten werde erkannt werden (vgl. 11, 27), so gewiss als das vom Messias ausgehende Heil sich auf alle Zeiten und Geschlechter beziehen werde. — *ἀπὸ τοῦ νῦν* (vgl. 5, 10. 12, 52. 22, 69. Apost. 18, 6) weist nicht auf die jetzt durch Elisabet geschehene Glücklichpreisung (V. 45) hin (Mey., Weiss), auch nicht auf den Moment, da die Engelsbotschaft an sie erging (Keil), sondern auf den nach der ihr durch Elisabet gewordenen Bestätigung des Engelwortes mit Gewissheit als der unmittelbaren Zukunft angehörig erkannten Moment der Empfängniss des verheissenen Gottessohnes. — *πᾶσαι αἱ γενεαί* nicht: alle Völker (Kün., Ros.), auch nicht: alle künftig lebenden Menschen (Beng.), sondern: alle (künftigen) Generationen. Gemeint sind aber nicht alle einzelnen Glieder derselben, sondern nur alle diejenigen, welche in dem Messias das Heil der Welt erkennen.

Die 4. Zeile, welche an Ps. 71, 19 erinnert, enthält nicht den Inhalt des *μακαρίζειν* (Weizs.: dass), sondern die Grundangabe für dasselbe, womit zugleich der in der zweiten Zeile liegende Gedanke näher bestimmt wird. — *μεγαλεῖα* im N. T. nur hier und Apost. 2, 11, vgl. Ps. 71, 19. Sir. 36, 7. 42, 21, entspr. dem hebr. גְּדֹלוֹת = Grossartiges, Herrliches. — *ὁ δυνατός* Bezeichnung Gottes als Desjenigen, von dem das *ἐποίησε μεγαλεῖα* mit Recht erwartet werden darf.

V. 49b: Und heilig sein Name,

V. 50: Und sein Erbarmen auf alle Geschlechter hin[1])
denen, welche ihn fürchten.

V. 51: Er übte Kraft mit seinem Arme,
Zerstreute die so hoffärtig sind im Sinne
ihres Herzens.

[1]) Statt *εἰς γενεὰς γενεῶν* (Rec.) haben Sin BCLΞ *εἰς γενεὰς καὶ γενεάς*.

Hat Maria in der ersten Strophe die ihr persönlich zu Theil gewordene Gnade Gottes gepriesen, so wendet sie sich in der zweiten dazu, das Verhalten Gottes im Allgemeinen zu beschreiben, indem sie ihn als einen solchen preist, der in Gemässheit seines Thuns gegen sie selbst sich alle Zeit in der Vergangenheit verhalten habe und auch in der Zukunft stets sich verhalten werde. Und zwar nennt sie als die Grundeigenschaft Gottes, aus welcher seine Handlungsweise zu erklären sei, zunächst seine Heiligkeit, und zeigt dann, wie diese sich erfahrungsmässig in doppelter Weise offenbare: einmal in der Erweisung seiner Barmherzigkeit gegen die, welche ihn fürchten, sodann in der Erweisung seiner Macht und Strafgerechtigkeit gegen die Hoffärtigen. Es entsprechen einander demnach *τὸ ἔλεος* in der zweiten und *κράτος* in der dritten Zeile, sowie *τοῖς φοβουμένοις αὐτόν* in der zweiten und *ὑπερηφάνοις διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν* in der vierten Zeile. — Was die Construction betrifft, so verbinden die meisten Ausleger die beiden ersten Zeilen eng mit dem Vorhergehenden, indem sie, hinter *δυνατός* ein Komma setzend, die Worte *καὶ ἅγιον* bis *αὐτόν* als eine dem *δυνατός* parallele weitere Charakteristik Gottes ansehen (*καὶ — αὐτοῦ* = *οὗ* Luth., Castel., Grot., Beng., Starke, Kün., Ew., Keil) = der da mächtig ist, und dessen Name heilig, und dessen Erbarmen u. s. w. Andere beginnen zwar mit *καὶ ἅγιον* einen neuen Satz, ziehen aber dem Gedanken nach die Worte ebenfalls zum Vorangehenden (so Born., de Wette, Mey., Oosterz., God., Weiss, Hofm.). Richtiger nimmt man an, dass mit *καὶ ἅγιον* nicht nur ein neuer Satz, sondern auch ein neuer Gedanke beginne, der dann bis V. 53 (Ende) fortgeht.

Zu Zeile 1. vgl. Ps. 111, 9. — *ὄνομα* nicht Prädik. (Paul.), sondern Subject. — Indem Gott ein heiliger Name beigelegt wird, soll damit ausgesagt werden, dass er sich in seinem Verhalten gegen die Menschen als einen Heiligen offenbare. Inwiefern diess geschieht, sagt das Folgende.

Zu Zeile 2. vgl. Ps. 103, 17 und 2 Mos. 20, 6. — Hier wird als Ausfluss der Heiligkeit Gottes zunächst seine Barmherzigkeit gegen die ihn Fürchtenden genannt, wie sie sich durch alle Generationen hindurch gleichmässig zu erkennen giebt. — Unter den Generationen sind nicht bloss die zukünftigen, sondern auch die vergangenen zu verstehen, denn es soll das sich stets gleichbleibende Verhalten Gottes geschildert werden. — *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* allgemeine Bezeichnung der Frommen im Gegensatz zu den *ὑπερήφανοι* in Zeile 4.

Zu Zeile 3. vgl. Ps. 118, 15 f. und 189, 10. — Gewöhnlich nimmt man an, dass Maria mit dieser Zeile (bis V. 53) zur Beschreibung der messianischen Katastrophe übergehe, welche Gott durch ihren Sohn

herbeiführen werde, indem sie nach Prophetenweise das noch Zukünftige als schon geschehen darstelle (so Theophyl., Beng., Paul., Kün., Mey., de W., Ew., Oosterz., God.). Allein der Inhalt dieser Verse ist dieser Auffassung entgegen. Wie sie in der vorigen Zeile, das constante Verhalten Gottes gegen die Frommen geschildert hat, so schildert sie hier vielmehr und in der folgenden Zeile das Verhalten Gottes gegen die Frevler, wie es sich immer bisher gezeigt hat und also auch künftig sich zeigen wird (so Euthym., Wolf, Bl., Schegg, Weiss, Hofm., Keil, Schanz). — *κράτος* (= גְּבוּרָה oder חַיִל) Kraft, Gewalt, Bezeichnung des kräftigen, energischen Einschreitens Gottes, durch welches er dem Uebermuthe der Frevler entgegenwirkt und ihre Pläne zu Schanden macht. Zum Ausdruck *ἐποίησεν κράτος* vgl. Ps. 118, 15. 60, 14. 108, 14. — *ἐν* Nachahmung des hebr. בְּ statt des blossen Dativ. vgl. 11, 20. 22, 49 u. ö. im N. T. — Unrichtig erklärt Paulus: „In seinem Arme hat er eine Stärke gemacht" d. h. „ihn hat er angespannt, wie man thut, ehe man den Arm braucht."

Zu Zeile 4. vgl. Ps. 189, 10. — Es wird hier näher angegeben, inwiefern Gott mit seinem Arme Kraft übt: indem er nämlich die Gottlosen der Macht, die sie eine Zeit lang inne hatten, beraubt. — Bei *ὑπερήφανοι διανοίᾳ καρδίας* (= אַבִּירֵי לֵב Ps. 76, 6) sind nicht die sich übermüthig über das theokratische Volk erhebenden Heiden gemeint (Mey.), auch nicht die Juden (Theophyl., Jansen u. AA., welche hier die Zerstreuung des jüdischen Volkes vorausverkündigt finden), auch nicht: Helden (Kün.) oder gar die Dämonen (Theophyl., Calov u. AA.), sondern im Gegensatz zu *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* die Gesammtheit derer, welche, statt Gott zu fürchten und sich demüthig ihm zu unterwerfen, vielmehr sich frech über die göttliche Ordnung hinwegsetzen, gleich als gäbe es keinen Gott. Maria nun hebt hier hervor, dass Gott sich ihnen gegenüber als Gott erweise, indem er sie zerstreue und damit ihrer Kraft gänzlich beraube. *διασκορπίζειν* setzt voraus, dass jene Stolzen sich unter einander geeinigt hatten und in dieser Einheit sich stark genug fühlten, um Gott unbeachtet lassen zu können. Gott aber erweist seine Kraft dadurch, dass er ihre Einheit auflöst und sie auseinanderstiebt, so dass sie nun vereinzelt hülflos und ohnmächtig dastehen. Nicht an wirkliche Heere ist zu denken (Kün.), wohl aber ist das Bild von Heeren hergenommen, die zerstreut und in die Flucht geschlagen werden.

V. 52: Er stiess Gewaltige von Thronen,
Und erhöhte Niedrige,

V. 53: Hungernde sättigte er mit Gütern,
Und Reiche schickte er leer fort.

Diese dritte Strophe ist nur weitere Ausführung des in der zweiten bereits entwickelten Gedankens, indem Maria auch hier in zwei Gegensätzen das verschiedene Verhalten Gottes gegen Fromme und Gottlose schildert. Letztere erscheinen als solche, welche in ihrem Uebermuthe sich gewaltsam in den Besitz von Macht und Reichthum gesetzt haben, während erstere unterdrückt und geknechtet sind und zugleich des nothwendigsten Lebensunterhaltes entbehren. Dem entsprechend erweist nun Gott auf der einen Seite seine Macht und Strafgerechtigkeit, indem er die übermüthigen Tyrannen von ihrer angemaassten weltlichen Höhe hinabwirft und die geraubten Güter ihnen nimmt, auf der anderen Seite seine Barmherzigkeit, indem er die in tiefer Niedrigkeit Mangel leidenden Frommen aufrichtet und mit Gütern segnet. — Auch hier schildert Maria nicht den Sturz der Heiden und die Erhebung des tief bedrängten theokratischen Volkes (Mey.), auch nicht (ähnlich als 2, 34. und 1 Cor. 1, 26 ff.) die durch das Christenthum zu bewirkende Beugung der weltlich Hohen und Erhebung der Niedrigen (de W.), noch weniger sind unter den *δυνάσται* die Dämonen oder die Pharisäer (Theophyl.) oder Herodes (Paul., Oosterz.) gemeint, sondern der Gegensatz ist ganz derselbe, als in der vorigen Strophe, indem hier die Gottlosen und Frommen nur bestimmter nach ihrem Verhalten und äusseren Schicksal gezeichnet werden, und dem gegenüber auch die Art des Verhaltens Gottes gegen beide Klassen, wie dieses sich stets zu erkennen gegeben hat, concret vor Augen geführt wird. Vergl. 1 Sam. 2, 7. 8.

Zu Zeile 1. u. 2. vgl. Sir. 10, 14. — *δυνάσται* Machthaber, Tyrannen, hier Bezeichnung der Gottlosen überhaupt, von denen vorausgesetzt wird, dass sie kein Mittel scheuend sich zum Nachtheil der Frommen Macht und Herrschaft angemaasst haben. — *ταπεινοί* Niedrige, hier Bezeichnung der unterdrückten Frommen.

Zu Zeile 3. und 4. vergl. Ps. 107, 9. — *πεινῶντες* nicht: geistlich Hungernde (Starke, Olsh., de W., Bisp.), sondern die durch die Gottlosen ihrer Habe beraubten und in Folge dessen an allem Nöthigen Mangel leidenden Gerechten, sowie *πλουτοῦντες* (vgl. 1 Tim. 6, 9.) die an allen weltlichen Gütern die Fülle habenden Ungerechten sind. — Zu *ἐξαπέστειλε κενούς* vgl. 20, 10. Mrc. 12, 3. Hiob 22, 9. Judith 1, 11. Der Ausdruck bezeichnet nicht nur das Gegentheil von *ἐνέπλησιν ἀγαθῶν*, sondern ist stärker, indem er aussagt, dass Gott die *πλουτοῦντες* nicht nur ihrer Güter beraubt, sondern auch als seiner Segnungen unwerth dem Elende Preis giebt.

V. 54: Er nahm sich Israels, seines Knechtes, an,
Gedenkend an Barmherzigkeit,

V. 55: Wie er geredet zu unsern Vätern
In Betreff Abrahams und seines Samens in
Ewigkeit.[1])

Die zweite und dritte Strophe war Verallgemeinerung des in den Worten ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ liegenden Gedankens, indem Maria darauf hinwies, wie die ihr zu Theil gewordene Gnade mit dem allgemeinen Verhalten Gottes, nach dem er sich der Niedrigen annehme, die Hohen dagegen demüthige, in Uebereinstimmung stehe. Jetzt kehrt sie nun in der vierten Strophe zum Hauptgedanken zurück, fasst aber nun nicht mehr bloss das ihr persönlich zu Theil Gewordene in's Auge, sondern betrachtet dieses zugleich in seiner Beziehung zu Israel, indem sie es als eine dem ganzen israelitischen Volke zu Theil gewordene Gnadenerweisung bezeichnet, die nämlich, welche Gott von Alters her seinem Volke verheissen.

Zu Zeile 1. vgl. Jes. 41, 8 f. — ἀντελάβετο eigentlich: er nahm es bei der Hand ihm aufhelfend (vgl. Apost. 20, 35), hier überhaupt Bezeichnung der ihm im Elende gebrachten Hülfe. Der Aorist ist nicht den vorangehenden Aoristen parallel (Mey.), sondern weist auf die bestimmte, jetzt vorliegende Gnadenerweisung, die Sendung des Messias, hin, die, obgleich thatsächlich noch nicht eingetreten, doch bereits wie eine solche angesehen wird. — παιδός nicht = Sohn (Beza, Grot. Starke, Paul., Glöckl., Kün, Olsh.), da zur Bezeichnung des theokratischen Begriffes der Sohnschaft der Ausdruck παῖς nicht gebräuchlich ist, sondern = Knecht (עֶבֶד) vgl. Jes. 41, 8. Apost. 20, 35.

Zu Zeile 2. vgl. Ps. 98, 3. — μνησθῆναι nicht: um zu gedenken (Grot., Paul., de W., Mey., Weiss, Keil, Schanz, Holtzm.), auch nicht: so dass er gedachte (Kün., Rosenm.), sondern Apposition zu ἀντελάβετο (Bl.). Das ἀντιλαμβάνεσθαι wird selbst ein Gedenken, ein sich Erinnern an Barmherzigkeit genannt, um auszusprechen, dass es aus Barmherzigkeit hervorgegangen sei (so auch Luth., Beng., Starke). Ein ähnlicher Gebrauch des Infin. z. B. Apost. 15, 10.

Zu Zeile 3. vgl. Micha 7, 20. — Maria giebt hier näher an, inwiefern sie von einem μνησθῆναι spricht: weil sie nämlich in dem Geschehenden eine Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissungen sieht. — Es ist diese Zeile nicht Zwischensatz (Camerar., Raph., Wolf., Valck., Starke, Born., de W., Mey., Ew., Bl., God., Schanz, Weiss, Holtzm.), sondern schliesst sich unmittelbar an das Vorangehende und Nachfolgende an.

[1]) Zu lesen ist εἰς τὸν αἰῶνα (Rec.), während ἕως αἰῶνος (nach CFMO) wahrscheinlich Correctur ist (nach 1 Mos. 13, 15. 5. Mos. 28, 46. 2 Sam. 22, 51. Ps. 18, 51. 89, 5).

In Zeile 4. giebt Maria näheren Aufschluss darüber, welche Verheissungen sie meint: nämlich die auf „Abraham und seinen Samen in Ewigkeit" sich beziehenden. Zu denken ist an 1 Mos. 13, 15, wo Gott dem Abraham verheisst: *πᾶσαν τὴν γῆν, ἣν σὺ ὁρᾷς, σοὶ δώσω αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματί σου ἕως αἰῶνος* (vgl. 15, 18. 17, 8. 24, 7. 26, 3. 4. 35, 12. Ps. 89, 5). — Was die Construction betrifft, so ist 1) *τῷ Ἀβραὰμ κτλ.* nicht für eine Apposition zu *πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν* zu halten (Euthym., Erasm., Luth., Calv., Beza, Grot., Heum., Kün.), weder so, dass man die Präpos. *πρός* unmittelbar hinter einander zuerst mit dem Accus. und dann mit dem Dat. (Raphel, Kün.), noch so, dass man *ἐλάλησε* zuerst mit *πρός*, dann mit dem Dat. construirt sein lässt (Erasm., Beza, Heum., Rosenm.). Die Worte sind aber auch nicht mit *μνησθῆναι ἐλέους* zu verbinden (Camer., Wolf, Valcken., Beng., Starke, Born., de W., Mey., Ew., Bl., God., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Schanz) = „der Barmherzigkeit gedenken dem Abraham d. h. für Abraham". Auch sind sie nicht als Citat anzusehen, abhängig von einem zu ergänzenden *ἔσται* = „dem Abraham und seinem Samen sc. soll dies Land eigen sein" (Paul.). Vielmehr sind sie Dat. commodi, abhängig von *ἐλάλησε* = „wie er geredet hat zu unsern Vätern zu Gunsten d. h. in Betreff des Abraham u. s. w." 2) *εἰς τὸν αἰῶνα* ist weder mit *ἐλάλησε* zu verbinden (Grot., Paul. = er hat gesagt bis auf eine gewisse unbestimmte Zeitperiode hin), noch auch mit *μνησθῆναι ἐλέους* (Starke, Kün., Rosenm., de W., Bl., Mey., God., Bisp., Hofm., Keil: = um an Barmherzigkeit zu gedenken bis in Ewigkeit d. h. um nun nie wieder Barmherzigkeit zu vergessen), was schon durch die Wortstellung verboten wird, sondern mit *τῷ σπέρματι αὐτοῦ* (Beng., Olsh., Schanz), da hier offenbar auf die Stellen 1 Mos. 13, 15. 17. 5 Mos. 28, 46. 2 Sam. 22, 51. Ps. 18, 51. 89, 5 Bezug genommen wird, in denen *ἕως αἰῶνος* oder *εἰς τὸν αἰῶνα* unmittelbar mit *τῷ σπέρματι* verbunden und das verheissene Heil als ein ohne Aufhören der Nachkommenschaft Abrahams zugehöriges bezeichnet wird.

V. 56. Rückkehr zur Erzählung: Es blieb aber Maria bei ihr (der Elisabet) ungefähr drei Monate, und kehrte (dann) in ihr Haus zurück. — Da Maria nach V. 26. 36. 39. im sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabet bei dieser angekommen war, so geschah ihre Abreise hiernach im neunten. Aus den Worten *ὡσεὶ μῆνας τρεῖς* ist zu schliessen, dass sie die Niederkunft der Elisabet nicht mehr abwartete (gegen Beda, Calv., Maldon., Basn., Paul., God., Weiss), da im anderen Falle der Zeitpunkt, bis zu welchem sie blieb, genau, nicht aber mit *ὡσεί*, bestimmt worden sein würde. Fragt man, wann nach Lucas die Erfüllung des V. 35 der Maria Angekündigten zu setzen sei, so dürfte mit Wahrscheinlichkeit der V. 46—55 ge-

schilderte Zeitpunkt angenommen werden. Denn wenn V. 45 die Erfüllung als noch zukünftig bezeichnet wurde, während dem Hüpfen des Johannes im Mutterleibe nur die Bedeutung zugeschrieben werden kann, die Empfängniss Jesu als etwas unmittelbar Bevorstehendes anzukündigen, so kann an einen andern Zeitpunkt kaum gedacht werden, als diesen, in welchem Maria, nachdem sie schon in einer durch den Geist gehobenen Stimmung (vgl. *μετὰ σπουδῆς* V. 39) ihre Reise angetreten hatte, auf dem Höhepunkt der Geisteserfülltheit stand, wenn diess auch von Lucas nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Auch scheint diese Ansicht durch *ἀπὸ τοῦ νῦν* V. 48 bestätigt zu werden. — *ὑποστρέφειν* ein Lieblingsausdruck des Lucas (bei ihm in beiden Schriften 33 mal, im übrigen N. T. nur 4 mal).

d. Geburt, Beschneidung und darauf folgende Entwickelung des Johannes.
C. 1. V. 57—80.

Auch dieser Abschnitt schliesst sich zeitlich eng an den vorigen an. Hatte letzterer den Bericht bis gegen Ende des neunten Monats der Schwangerschaft der Elisabet fortgeführt, so beginnt der gegenwärtige mit dem Ende dieses Monates selbst, indem zunächst (V. 57 u. 58) von der Geburt des Johannes berichtet wird, darauf (V. 59—79) von den Ereignissen erzählt wird, welche acht Tage darauf bei Gelegenheit der Beschneidung des Johannes und in der unmittelbar auf sie folgenden Zeit eintraten, und endlich noch (V. 80) kurz und summarisch die darauf folgende Entwickelung des Johannes bis zu seinem öffentlichen Auftreten (etwa 30 Jahre darauf) charakterisirt wird.

V. 57: Der Elisabet aber wurde erfüllt die Zeit, dass sie gebären sollte, und sie gebar einen Sohn. — *ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν* nicht: der Zeitpunkt des Gebärens (Vulg., Kün., Ros., Paul, de W.), sondern, wie *ἐπλήσθη* zeigt, der ganze Zeitraum, welcher vom Beginn der Schwangerschaft bis zur Geburt verlaufen musste (Mey., Bl., Weiss, Schanz). Dieser wurde voll d. h. erreichte sein Ende. Dieser Zeitraum aber wird *ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν* genannt, weil er von Anfang an zu diesem Endpunkte in Beziehung stand (vgl. 2, 6. 21. 22. 1 Mos. 25, 24). — Mit *καὶ ἐγέννησεν υἱόν* wird angegeben, was mit dem Vollwerden jenes Zeitraums geschehen, wie nämlich da die dem Zacharias V. 13 gegebene Verheissung erfüllt worden sei. Zu *ἐγέννησεν* vgl. V. 13.

V. 58: Und es hörten ihre Nachbarn und Verwandten, dass gross gemacht der Herr sein Erbarmen mit ihr, und freuten sich mit ihr. — Der Evangelist berichtet hier, wie die Geburt eines Sohnes unter so ausserordentlichen Umständen, wie sie

hier vorhanden waren, die man als einen besonderen Erweis der göttlichen Gnade ansehen musste, schnell im Kreise der Nachbarn und Verwandten ruchbar geworden und deren freudige Theilnahme erweckt habe. Er hebt diess hervor einmal: weil er hierin den Anfang der Erfüllung der dem Zacharias gegebenen Verheissung: *πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται* (V. 14) erkennt, sodann mit Rücksicht auf das Folgende, in dem eines Ereignisses Erwähnung gethan werden soll, das noch mehr die Aufmerksamkeit der ganzen Umgebung auf diesen Sohn hinlenken sollte. — *οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς* Bezeichnung zweier Klassen Solcher, welche zu Elisabet in näherer Beziehung standen. Der erstere Ausdruck (*οἱ περίοικοι* vgl. LXX 1 Mos. 19, 29. 5 Mos. 1, 7. Jer. 49, 5. 18., im N. T. nur hier) bezeichnet die räumliche Umgebung, den Kreis der Nachbarn und Umwohner (anderwärts *γείτονες* vgl. 14, 12. 15, 6. 9. Joh. 9, 8), der zweite die Gesammtheit derer, welche in verwandtschaftlichem Verhältniss zu ihr standeu (Luther ungenau: Gefreundte). Die Nachbarn werden zuerst genannt, weil sie zuerst die Kunde erhielten. *αὐτῆς* nicht bloss zum zweiten (Ew.), sondern zu beiden Substantiven gehörig. — *ἐμεγάλυνε τὸ ἔλεος αὐτοῦ* (= הִגְדִּיל חַסְדּוֹ 1 Mos. 19, 19) eig. er hat gross gemacht sein Erbarmen d. h. er hat es in herrlicher, ausserordentlicher Weise kund gethan, was sich nicht auf die Leichtigkeit und den glücklichen Ausgang der Geburt bei der schon bejahrten Ehefrau bezieht (Starke), sondern darauf, dass Gott ihr überhaupt noch in ihrem Alter wider alle Erwartung ein Kind geschenkt habe. — *μετ' αὐτῆς* (vgl. V. 72. 10, 37. 1 Tim. 1, 14) nachgebildet dem hebr. עִם oder עִמָּד c. suff., wie es nach עָשָׂה חֶסֶד zu stehen pflegt (vgl. 1 Mos. 19, 19. 21, 23. 24, 12. Richt. 1, 24). — *συνέχαιρον αὐτῇ* nicht: sie gratulirten ihr (Vulg., Erasm., Bez., Cler., Valck., Heum., Paul.), sondern: sie freuten sich mit ihr, nahmen an ihrer Freude Theil (vgl. 15, 6. 9. Phil. 2, 17 f.).

V. 59: Und es geschah am achten Tage[1]), da kam man, das Knäblein zu beschneiden, und nannte es auf Grund des Namens seines Vaters „Zacharias.“ — Der achte Tag nach der Geburt war der Tag, an welchem gesetzlich die Beschneidung vollzogen werden musste (vgl. 1 Mos. 17, 12. 21, 4. 3 Mos. 12, 3). — Das Subject von *ἦλθον* sind nicht die vorher genannten *περίοικοι καὶ συγγενεῖς* (God., Mey., Weiss, Hofm., Keil, Schanz), sondern ist ein ganz allgemeines. Gemeint sind alle die Personen, welche der Sitte gemäss zu einem solchen Act zusammen zu kommen pflegten, der

[1]) Statt *ἐν τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ* (Rec.) haben Sin BCDL *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ*.

Vollzieher der Beschneidung und die nächsten Verwandten und Freunde. — Dass die Beschneidung wirklich vollzogen worden, wird nicht ausdrücklich hervorgehoben, weil es sich von selbst versteht und weil es dem Evangelisten bei seiner Erzählung nicht auf diesen Act selbst ankommt, sondern auf die Namengebung, welche zwar nicht nach dem Gesetz, aber gemäss der im Laufe der Zeit aufgekommenen Sitte[1]) mit ihm verbunden zu werden pflegte. Diese Namengebung gab nun, wie hier berichtet wird, zu Vorfällen Anlass, welche nicht nur allgemeine Verwunderung erregten, sondern auch die Erwartung in Bezug auf die künftige Entwickelung des Kindes in hohem Maasse spannten. — *ἐκάλουν αὐτό* nicht: sie wollten ihn nennen (Mald., Heum., Kün., Ros.) oder: sie schlugen vor, ihn so zu nennen (Hofm., Keil), sondern: sie sprachen bereits wirklich den Namen Zacharias aus (Paul., Mey., Bl., Weiss). Damit ist selbstverständlich nicht der eigentliche Act der Namengebung gemeint, welcher sicherlich von den Eltern ausging, sondern ein vorläufiges Zurufen dieses Namens. Es geschah diess wohl nicht, weil es Sitte war, den Namen des Vaters auf den Sohn übergehen zu lassen (Wolf, Grot., Kün., Ros., Mey., Weiss, Keil) — denn dass eine solche Sitte wirklich bestanden habe, ist durch Tob. 1, 9. Joseph. antt. 14, 1. 3. bell. jud. 5, 13, 2. Euseb. h. e. I, 13. 5 nicht erwiesen (vgl. auch 1 Sam. 22, 9. 23, 6. 30, 7) und wird durch die vorhandenen Geschlechts-Register widerlegt — sondern weil in diesem Falle der Name des Vaters (זְכַרְיָה = der Herr gedenkt) besonders für den Knaben geeignet schien, so dass sie ohne Weiteres von der Voraussetzung ausgingen, dieser und kein anderer Name werde, zumal er in der Familie schon vorhanden war, der von den Eltern gewählte sein. Dagegen protestirt nun seine Mutter.

V. 60: Und es erwiderte seine Mutter und sprach: Nein!, sondern er soll Johannes genannt werden. — Zu beachten ist die Entschiedenheit, mit der sie den Namen Johannes verlangt. Da sie wusste, dass der ihr gegebene Sohn der vom Engel verheissene sei, zweifelte sie nicht, dass auch dem göttlichen Befehl hinsichtlich des Namens (vgl. V. 13) genügt werden müsse. Doch beschränkte sie sich darauf, ihren mütterlichen Willen einfach auszusprechen, ohne sich in Erörterungen über ihre Gründe einzulassen. Dass Elisabet und nicht Zacharias antwortete, hat seinen natürlichen Grund in der noch fortdauernden Sprachlosigkeit des letzteren (vgl.

[1]) In älterer Zeit war sie an diesen Tag nicht gebunden gewesen, wie die Stellen 1 Mos. 25, 25 f. 1 Sam. 4, 21 beweisen, nach denen die Namengebung bald nach der Geburt erfolgte. Auch die Stelle 1 Mos. 21, 3. 4 spricht nicht von einer zeitlichen Verbindung der Namengebung mit der Beschneidung (gegen Grot,. Kün., Ros., Oosterz.).

V. 22. 64). Den Namen Johannes verlangte übrigens Elisabet nicht in Folge einer ihr hierüber (nach Orig., Theophyl., Mey. im Momente des ἐκάλουν V. 59) zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung (Orig., Theophyl., Euthym., Erasm., Mald., Grot., Hamm., Beng., Mey., Gerl., Bess.), welche anzunehmen der Text keinen Anlass giebt, sondern ohne Zweifel in Folge dessen, dass Zacharias, wie über den Vorgang im Tempel überhaupt, so auch über den Befehl Gottes, dem in Aussicht gestellten Sohne gerade diesen Namen zu geben, (natürlich schriftlich) ihr Mittheilung gemacht hatte (Calv., Wolf, Starke, Heum., Paul., Kün., Ros., de W., Ebr., Bl., Olsh., Hofm., Keil). — ἀποκριθεῖσα nicht: sie hob an (Olsh., Bl.), sondern: sie antwortete als Erwiderung auf das ἐκάλουν.

V. 61: Und sie sprachen zu ihr: Niemand ist aus deiner Verwandtschaft[1]), welcher mit diesem Namen genannt wird. — Dieser und die folgenden Verse setzen voraus, dass die Umgebung der Elisabet mit dem Vorgang im Tempel unbekannt geblieben war. Daher sie gegen den Namen Johannes die herrschende Sitte geltend macht, die Kinder da, wo nicht irgend ein bestimmter Grund Veranlassung gab, einen neuen Namen einzuführen, nach irgend einem der Verwandten zu benennen. Den Namen Johannes wollen sie nicht als einen überhaupt neuen bezeichnen, wie denn derselbe ein bei den Israeliten sogar sehr gebräuchlicher war (vgl. 2 Kön. 25, 23. 1 Chron. 3, 15. 24. 12, 4. 12. 2 Chron. 28, 12. Neh. 12, 13. Jer. 40, 8. 1 Macc. 2, 2. — Auch im N. T. werden ausser Johannes dem Täufer noch vier Männer dieses Namens erwähnt (vgl. Matth. 4, 21. Joh. 1, 43. 21, 15. Apost. 12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 37. 4, 6), sondern nur als einen in der Verwandtschaft noch nicht vorhandenen. — Bei συγγενείᾳ σου (συγγένεια im N. T. nur bei Lucas, vgl. Apost. 7, 3. 14) meinen sie nicht die Verwandtschaft der Elisabet im Unterschiede von der des Zacharias (Beng.: familiae suae nomina putabant Elisabetam secuturam, si nomen vellet dare a Zachariae nomine diversum), sondern die Verwandtschaft im Allgemeinen. Sie sagen aber σου, nicht ὑμῶν, weil sie die Elisabet allein anreden.

V. 62: Sie winkten aber seinem Vater: wie er etwa ihn[2]) genannt wissen wolle. — Da man nicht wagte, nur auf den Wunsch der Mutter hin im Widerspruch mit der herrschenden Sitte dem Kinde einen Namen zu geben, rief man schliesslich die Entscheidung des Vaters an. — Mit ἐνένευον (ἐννεύειν im N. T. nur hier)

[1]) Statt ἐν τῇ συγγενείᾳ (Rec.) haben Sin ABCLΔΛ Copt. ἐκ τῆς συγγενείας.
[2]) Statt αὐτόν (Rec.) haben Sin BD αὐτό.

δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ ist nicht gemeint, man habe ihn, den ferner Stehenden, durch Winken herbeigerufen, um ihm die Frage vorzulegen (Russ, Kün., Ros.), sondern: man habe durch Winken ihn veranlasst, seinerseits sich über seinen Willen in Betreff der Benennung des Kindes zu erklären. Dann aber erhebt sich die Frage, warum man diess durch Zeichen und nicht in deutlicher Rede gethan habe. Die Antwort vieler Ausleger (Chrys., Theophyl., Euthym., Jansen, Maldon., Lightf., Grot., Wolf, Ew., Del., Schanz), Zacharias werde nicht bloss als stumm, sondern auch als taub vorausgesetzt, ist wider den Text (vgl. V. 20. 22. 64). Willkührlich aber ist die Annahme von Heumann, Zacharias sei zwar durch den Engel nur mit Stummheit bestraft worden, derselbe sei aber schon vorher als natürliche Folge seines hohen Alters schwerhörig gewesen, worauf der Text aber nicht ausdrücklich hinweise. Nicht minder unnatürlich ist die Annahme derer, welche das Winken aus der Neigung der Menschen erklären, den Stummen so zu behandeln, als wäre er auch zugleich taub (Beng., Paul., Olsh., de W., Mey., Bisp., God.). Auch geschah es sicher nicht aus Schonung gegen Elisabet (Mey.) oder aus Mitgefühl mit Zacharias (Hofm., Keil). Vielmehr winkte man, weil es nur eines Winkes bedurfte, um ihn, der die vorangegangene Verhandlung mit angehört hatte, zur Aeusserung seines Willens zu veranlassen (Bl., Weiss, Oosterz.). — Mit τό wird die Frage in ein Objectsverhältniss zu ἐνένευον gestellt, vgl. 9, 46. 19, 48. 22, 2. 4. 23. 24. Apost. 4, 21. 22, 30. — τί = τί ὄνομα.

V. 63: Und er forderte ein Täfelchen und schrieb (darauf) also: Johannes ist sein Name[1]). — Wenn der stumme Zacharias forderte, so kann das natürlich nur als durch Geberden geschehen gedacht werden. — πινακίδιον (im N. T. nur hier) Diminut. von πινακίς (entstanden aus πνάξ = πλάξ) vermuthlich ein mit Wachs überzogenes Brettchen, dergleichen auch bei den Römern unter dem Namen pugillares zur Aufschreibung kürzerer Notizen gebräuchlich waren.' — ἔγραψε λέγων kann nicht heissen: er schrieb und sprach zugleich (Luth., Wolf, Heum., Lange), da von der Rückkehr der Sprache erst V. 64. berichtet wird, Lucas diesen Gedanken auch deutlicher ausgedrückt haben würde, etwa durch ἔγραψεν ἅμα λέγων oder ἔγραψε καὶ ἅμα ἐφώνησε. Vielmehr ist λέγων ein Hebraismus (= לֵאמֹר), anzeigend, dass die von ihm geschriebenen Worte selbst im Folgenden sollen mitgetheilt werden. Aehnlich 8, 54 vgl. 5, 21. 7, 39. 8, 9. 54. 12, 17. Matth. 16, 7 u. ö., ferner bei dem LXX:

[1]) Das τό vor ὄνομα (Rec.) fehlt bei BL.

2 Kön. 10, 1. 6. 2 Chron. 21, 12, ebenso 1 Macc. 8, 31. 11, 57. Joseph. antt. 11, 3. 4. 13, 4, 1 u. ö. — ἐστί Bezeichnung des bereits Feststehenden. Zacharias giebt also ebenso entschieden seinen Willen zu erkennen, als zuvor Elisabet. — Wenn zum Schluss des Verses Lucas erzählt: Alle hätten sich verwundert, so ist als Grund dieser Verwunderung natürlich nicht die plötzlich wieder zurückgekehrte Sprache des Zacharias anzusehen (Wolf, Heum.), da in Wirklichkeit diese Rückkehr ja erst folgte. Auch war ihnen nicht die Uebereinstimmung der beiden Eheleute an sich etwas so Verwunderliches, sofern sie dieselbe, da eine vorangegangene Verabredung unmöglich erschien, nur aus einer jedem von beiden zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung erklären zu können glaubten (Beng.). Vielmehr verwunderten sie sich, weil beide mit gleicher Entschiedenheit gerade den der Familien-Tradition widersprechenden Namen Johannes verlangten (Schanz).

V. 64: Es that sich aber auf sein Mund alsbald und seine Zunge, und er redete Gott preisend. — V. 20 hatte der Engel zu Zacharias gesagt: „Siehe, du wirst stumm sein und unvermögend zu reden bis zu dem Tage, da dieses geschehen.“ Der hiermit im Voraus bestimmte Endpunkt der Dauer seiner Stummheit war jetzt gekommen. Denn nach V. 13 musste zuvor nicht nur die ihm gegebene Verheissung erfüllt, sondern auch der an ihn gestellten Forderung seinerseits genügt werden. Mit der Geburt des Johannes war der Hauptsache nach das Eine, mit der Namengebung das Zweite geschehen. In der Niederschreibung der Worte hatte Zacharias zu erkennen gegeben, dass er in dem ihm gegebenen Sohne den ihm vom Engel verkündigten Vorläufer des Messias erkenne. Sie waren ein Zeugniss der seit der Engelerscheinung eingetretenen Erstarkung seines Glaubens. Darum wird nun die wegen seiner früheren Zweifel über ihn verhängte Strafe sofort wieder von ihm genommen. — Mund und Zunge kommen hier als Sprachorgane in Betracht. Wenn von diesen gesagt wird, sie hätten sich aufgethan, so wird von der Anschauung ausgegangen, dass der Mund des Stummen sammt der in ihm befindlichen Zunge geschlossen sei, weil er ebenso wenig reden kann, als wäre er geschlossen. Das sich Aufthun des Mundes bezeichnet mithin den Wiederempfang der Fähigkeit eines freien und ungehinderten Gebrauchs desselben zum Reden. — Zu ἡ γλῶσσα ist nicht ἐλύθη zu ergänzen (Olsh.), welches Cod. D und einige Handschriften der Itala wirklich hinzufügen (einige Minuskeln setzen dafür διηρθρώθη), sondern ἀνεῴχθη gehört zu beiden Substantiven, was aber nicht für ein Hebraismus anzusehen ist (so Starke, Wolf, Kün., Ros., welche meinen, dass ἀνοίγειν dem hebr. פָּתַח entspreche,

das sowohl aperire als solvere bedeute), sondern für ein Zeugma (Win., Buttm., de W., Mey., Holtzm. Aehnlich 19, 44. 1 Cor. 3, 2. 14, 34. 1 Tim. 4, 3). — *παραχρῆμα* sofort (vgl. 4, 39. 5, 25. 8, 44. 47. 55. 13, 13. 18, 43. 19, 11. 22, 60). — *καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν.* Gemeint ist nicht, dass das Gefühl der wiedererlangten Sprache ihn zu Lobpreisungen getrieben habe, sondern das Gefühl des Dankes gegen Gott für die ihm in der Geburt des Sohnes erwiesene Gnade, für deren Wirklichkeit er in dem dem Knaben nun ertheilten Namen Johannes eine neue Bürgschaft sah, habe sich jetzt gewaltsam in ihm Luft gemacht, und ihn angetrieben, Gott laut zu preisen. Diese Lobpreisung Gottes war der unmittelbare Ausdruck der wiedererlangten Sprache, aber ein Ausdruck, aus dem ihm selbst und den Umstehenden diese Wiedererlangung erst erkennbar wurde.

Mit V. 64 ist der Bericht von den bei der Beschneidung des Johannes geschehenen Ereignissen geschlossen, und es folgt nun die Erzählung von dem, was in der unmittelbaren Folgezeit geschehen sei, und zwar zunächst V. 65 und 66 ein Gesammtbericht über den Eindruck, welchen die erzählten Ereignisse auf die Umwohnerschaft hervorgebracht. Unrichtig sieht man diese beiden Verse für eine Digression an (Mey., Bisp.) oder für eine der Geschichte vorgreifende Bemerkung, welche sachgemässer hinter V. 79 gesetzt worden wäre (de W., Bl., God., Hofm., Keil, Schanz).

V. 65a: Und es kam Furcht über alle ihre Umwohner. — *αὐτούς* sc. Zacharias und Elisabet, welche im Vorangehenden die Hauptpersonen gewesen waren. — Bei *οἱ περιοικοῦντες* (*περιοικεῖν* im N. T. nur hier) *αὐτούς* können, wie schon *πάντες* zeigt, nicht die bei der Beschneidung und Namengebung Anwesenden gemeint sein, sondern es ist der weitere Kreis der Nachbarn und Umwohner (V. 58) zu verstehen, zu denen die Kunde von dem eben Geschehenen bald gelangen musste, ein deutlicher Beweis davon, dass die Worte nicht mehr von dem handeln, was an jenem Tage im Hause des Zacharias geschah. — Wenn als das Gefühl, das sich der gesammten Nachbarschaft bei dieser Kunde bemächtigt habe, *φόβος* genannt wird, so ist darunter nicht Verwunderung zu verstehen (Ros., Kün.), was durch *φόβος* nicht hätte bezeichnet werden können, auch nicht Ehrfurcht (Starke, Paul.), sondern: Furcht, Schrecken. Man erkannte, dass Gott hier unmittelbar thätig sei, und irgend etwas Besonderes und Ausserordentliches vorbereite, und diess konnte bei den Menschen im Bewusstsein ihrer Schwäche und Sündigkeit nur Besorgniss vor der Zukunft hervorrufen, ein Gefühl, wie es der Mensch überall da empfindet, wo das Göttliche in ungewöhnliche Berührung mit ihm tritt (vgl. V. 12. 30. Mrc. 4, 41. Apost. 2, 43). Als Ursache der Furcht ist nicht

speciell die Wiedererlangung der Sprache seitens des Zacharias zu denken (Schanz), noch weniger die jetzt sich verbreitende Nachricht von der dem Zacharias früher gewordenen Engelerscheinung (Paul.), sondern ganz im Allgemeinen die Kunde von dem, was sich bei der Beschneidung des Johannes zugetragen hatte. — Zu beachten ist die bei den mehrfachen Berichten von dem Eindruck der Ereignisse auf die Umgebung hervortretende Steigerung. Schon V. 58 war erzählt worden, wie die Nachricht von der Geburt des Johannes die Nachbarschaft aufgeregt habe. Doch geht aus dem Berichte hervor, dass man in dieser Geburt zwar einen aussergewöhnlichen Gnadenerweis Gottes, nicht aber etwas Uebernatürliches gesehen hatte. Die Wirkung dieser Nachricht war daher nicht Furcht, sondern Freude. Noch mehr wurde die Umgebung aufgeregt durch den dem Knaben ertheilten Namen, da man nicht begreifen konnte, warum beide Eltern mit gleicher Entschiedenheit gerade diesen in der Familie noch nicht vorhandenen Namen verlangten. Daher wurde denn V. 63 erzählt, Alle hätten sich verwundert. Als nun aber plötzlich dem Zacharias auch die Sprache wiederkehrte, da wurde die Nachbarschaft, nachdem sie von so vielen ungewöhnlichen Ereignissen gehört hatte, von Furcht ergriffen. — Im Folgenden wird sodann weiter berichtet, welches näher die Betrachtungen gewesen, zu denen diese Nachrichten Veranlassung gaben.

V. 65b: Und in dem ganzen Gebirge Judäa's wurden alle diese Dinge besprochen; V. 66: Und Alle, die sie gehört, nahmen sie zu Herzen, indem sie sprachen: Was also wird aus diesem Knäblein werden? — *ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ* vgl. V. 39. (der Ausdruck nur bei Lucas.) Mit diesem Ausdruck soll offenbar ein weiterer Bereich genannt werden, als mit dem vorangegangenen *πάντες οἱ περιοικοῦντες*, nämlich das ganze ringsumherliegende Gebirgsland. — *διελαλεῖτο* (vgl. 6, 11) nicht: sie wurden ruchbar (Vulg., Luth., v. E., Kün., Bl., Hofm.), auch nicht: sie wurden weitergesprochen (de W., Bisp.), sondern: sie wurden gegenseitig besprochen, wurden Gegenstand des Gesprächs (Starke, Ros., Paul., Olsh., Ew., Mey., Oosterz., Weiss, Keil, Schanz, Nösg., Holtzm.), womit gesagt werden soll, dass sie Gegenstand des höchsten Interesses geworden seien. — *πάντα* reicht nicht bis V. 11 (Beng.), sondern nur bis V. 57 zurück. — *τὰ ῥήματα ταῦτα* nicht: diese Reden oder Worte (Vulg., Paul: = Erzählung des Zacharias; Meyer 3: die Erzählungen, deren Inhalt diese Vorgänge waren; Mey. 5., Ew., Weiss: diese Reden, welche bei der Beschneidung des Kindes von V. 59 bis V. 64 so wunderbar bedeutsam vorgekommen waren), sondern gemäss dem sonstigen Sprachgebrauche des Lucas (vgl. V. 37. 2, 15. 19. 51. Apost. 5, 32. 10, 37. 13, 42) diese Dinge (= כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה 1 Mos. 20, 8

vgl. 15, 1. 22, 1. 39, 7) (Luth., Beng., Wolf, Ros., Olsh., Kün., de W., Oosterz., Bl., Bisp., Hofm., Keil, Schanz, Nösg.). Gemeint sind die wider Erwarten geschehene Geburt des Johannes und die Vorfälle bei der Beschneidung. — *πάντες οἱ ἀκούσαντες* sind nicht diejenigen, welche in Folge des *διαλαλεῖν* etwa noch weiter von der Sache Kunde erhielten, sondern dieselben, welche sie zum Gegenstande ihres Gesprächs machten. Von dem *διαλαλεῖν* wird auf das demselben vorangehende *ἀκούειν* zurückgegangen. — *ἔθεντο ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν* (= שׂים עַל לֵב 1 Sam. 21, 12. vgl. Luc. 2, 19. 51. 8, 15. 21, 14. Aehnlich *τιθέναι εἰς τα ὦτα* 9, 44) eigentl.: sie legten das Gehörte nieder in ihrem Herzen sc. um es sich zu merken und weiter darüber nachzudenken. Der Evangelist will sagen, dass die Kunde nicht flüchtig an ihnen vorübergeeilt sei, sondern einen tiefen Eindruck auf sie gemacht habe, so dass sie von ihnen auch nicht schnell wieder vergessen, sondern zum Gegenstande dauernder ernster Erwägung gemacht worden sei. — *ἡ καρδία* das Centrum des geistig-seelischen Lebens als denkenden und vorstellenden, hier gleichsam die Vorrathskammer des Gehörten und Erlebten, vgl. Delitzsch, Syst. d. bibl. Psychologie S. 204. — *λέγοντες* nicht vom lauten Reden (Bisp. u. AA.), sondern Einführung der Inhaltsangabe der Gedanken, welche in ihnen aufstiegen. Gemeint ist ein Reden in Gedanken (anderwärts *λέγειν ἐν ἑαυτῷ* vgl. 3, 8. Matth. 3, 9. 9, 21. Apost. 18, 7). — Als Inhalt ihrer Erwägungen wird hier mitgetheilt: *τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται*; Sinn: Wozu also wird sich dieses Knäblein in der Zukunft entwickeln? Was wird aus ihm werden? — Das Neutr. *τί* nicht wegen *τὸ παιδίον* (Schanz), sondern die Unbestimmtheit ihrer Erwartungen andeutend, vgl. Apost. 12, 18. — *ἄρα* vgl. 8, 25. Apost. 12, 18. Die Erwägungen sind eine Folgerung aus den zu ihrer Kunde gekommenen Ereignissen. Sinn: Wenn es schon bei der Geburt und in den ersten Lebenstagen des Kindes so ausserordentlich zuging, was also ist dann erst von der Zukunft dieses Kindes zu erwarten, nachdem es sich zum reifen Manne entwickelt haben wird? — Zum Schluss des Verses wird noch hinzugefügt: Und[1]) des Herrn Hand war mit ihm. — Diese Worte werden von einigen Auslegern (Storr, Ros., Kün., Paul., Ew., Rettig, Hofm., Nösg.) noch als zum Gedankeninhalt der *ἀκούσαντες* gehörig angesehen, indem Storr, Rosenmüller und Künöl von der Lesart der Recepta ausgehend *καὶ . . . μετ' αὐτοῦ = μεθ' οὗ* nehmen und in diesen Worten den von jenen Leuten selbst angeführten

[1]) Statt *καὶ χείρ* (Rec.) haben Sin BCDL It. Vulg. Goth. Copt.: *καὶ γὰρ χείρ*. Correctur hervorgegangen aus dem Bestreben, die Worte leichter als zu der Rede der *ἀκούσαντες* gehörig ansehen zu können!

Grund ihrer Erwartungen finden (= quam insignis vir hic puer aliquando erit, in cujus natalibus tam luculenter providentia divina eluxit?); während Rettig (derselben Lesart folgend) hinter καί ein Kolon setzt und in den darauf folgenden Worten eine zweite, der zuerst angeführten parallele, Angabe ihrer Erwägungen findet; endlich Paulus, Ewald, Hofmann und Nösgen (καὶ γάρ lesend) meinen, dass die Leute mit diesen Worten einen zu den übrigen noch hinzukommenden besonders triftigen Grund für ihre Erwartungen anführen wollen. Doch ist diese Auffassung, in welcher Form sie auch vorgetragen wird, unnatürlich, da der Ausdruck auf das bei Gelegenheit der Beschneidung Geschehene in keiner Weise passt; die Worte aber auf das wunderbare Gedeihen des Kindes in der Folgezeit zu beziehen nicht angeht, weil es sich hier um Erwägungen handelt, die nicht in einer späteren Zeit, sondern bald nach der Beschneidung angestellt wurden, und weil dann ἐστί statt ἦν stehen müsste. Richtiger nimmt man die Worte als Bemerkung des Evangelisten. Doch giebt dann nur die Lesart der Recepta einen passenden Sinn. Bei Aufnahme von γάρ bezieht man die Worte entweder auf das bei der Geburt des Johannes Geschehene und findet in ihnen eine vom Evangelisten hinzugefügte Bestätigung für die Richtigkeit der eben angeführten Urtheile der Nachbarn (Sinn: „die Leute fragten mit Recht also und erwarteten von dem neugeborenen Kinde etwas Ungewöhnliches, da Gott sich ja bei der Geburt desselben so wunderbar offenbart hatte." Bisp.), oder man bezieht sie auf die nachfolgende Entwickelung des Kindes (Oosterz., Bl., Olsh., Mey., Weiss, Keil, Schanz, Holtzm.) und findet in ihnen entweder die Angabe dessen, wodurch die Erwartung, die man von dem Kinde hatte, immer rege erhalten worden sei (Oosterz., Bl., Schanz), oder eine vom Evangelisten hinzugefügte Bestätigung der Richtigkeit ihrer Ahnungen (Olsh., Mey., Weiss, Keil). Sinn: „Jene Nachbarn leitete bei ihrem Urtheil eine richtige Ahnung, denn auch (d. h. abgesehen von den ominösen Vorgängen bei seiner Beschneidung) hatte das Kind (nämlich in den auf die Geburt folgenden Jahren) eine solche Entwickelung, dass diese als Bestätigung jener Hoffnungen angesehen werden konnte." Doch sind alle diese Auffassungen zu künstlich, als dass sie für natürlich angesehen werden könnten. Dagegen gewährt die Lesart der Recepta einen durchaus passenden Sinn. Nach ihr geht der Bericht des Evangelisten mit diesen Worten zu einer Schilderung der Kindheitszeit des Johannes über, welche bis V. 79 fortreicht. — καί nicht: auch, sondern: und. — χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ vgl. Apost. 11, 21. 1 Sam. 22, 17. 2 Sam. 3, 12. 14, 19. 2 Kön. 15, 19. 1 Chron. 4, 10. Esr. 7, 6. Die Hand kommt hier als dasjenige Glied in Betracht, mit dem man Jemanden führt, ihm Beistand

und Hilfe verleiht. Wenn hier gesagt wird, die Hand Gottes sei *μετ᾽ αὐτοῦ* gewesen, so ist das nicht in dem Sinne gemeint, in welchem sonst der Ausdruck *χεὶρ κυρίου ἐγένετο ἐπ᾽ αὐτόν* gebraucht wird (vgl. Ezech. 1, 3. 3, 22. 37, 1. 40, 1), so dass hier ausgesagt werden würde, der Geist, der schon vor seiner Geburt den Johannes erfüllt hatte (vgl. V. 15. 41), sei auch die sein ferneres Leben beherrschende Macht geblieben, schon aus dem Grunde, weil dann statt *μετ᾽ αὐτοῦ*, stehen würde *ἐπ᾽ αὐτῷ*, sondern es soll darauf hingewiesen werden, dass sich bei der Entwickelung des Kindes die Spuren besonderer göttlicher Fürsorge gezeigt haben, indem Gott Alles, was etwa in geistiger oder leiblicher Hinsicht störend auf ihn hätte einwirken können, von ihm fern gehalten, dagegen ihn so geleitet und begabt habe, dass er je länger je mehr befähigt worden sei, die ihm zugedachte Lebensaufgabe zu lösen.

Nachdem der Bericht nach Schilderung der bei der Beschneidung vorgefallenen Ereignisse sich zuerst mit dem nächsten, dann mit dem weiteren Kreise der Umwohner, hierauf mit der Entwickelung des Kindes in der darauf folgenden Zeit beschäftigt hat, wendet sich derselbe mit V. 67 zu dem Vater des Kindes, um mitzutheilen, wie, während die nächsten Nachbarn von banger Furcht erfüllt waren, die ganze Umgegend erwartungsvoll ihre Blicke auf die Zukunft des Kindes hinrichtete, dieses selbst aber unter besonderem göttlichen Schutze sich entwickelte, Zacharias, der früher wegen seines Kleinglaubens mit Stummheit bestrafte, jetzt aber von Beidem geheilte, Vater des Kindes während der auf die Geburt folgenden Jahre sich verhalten habe.

V. 67: Und Zacharias, sein Vater, ward mit heiligem Geiste erfüllt und weissagte also: Wie sein Sohn Johannes schon im Mutterleibe (vgl. V. 15. 41. 44) und Elisabet bei ihrer ersten Begegnung mit Maria (V. 41), so wird jetzt auch Zacharias voll heiligen Geistes und dieser ihn erfüllende Geist treibt ihn zum *προφητεύειν*, d. h. zum Aussprechen eines (ihm vom Geist eingegebenen) Hymnus, wie er im Folgenden mitgetheilt wird. — *ἐπλήσθη* von einem einmaligen Acte, dessen Folgen aber fortdauerten, so dass Zacharias also fortan dauernd vom Geiste erfüllt war, in welchem Zustande er den im Folgenden mitgetheilten Hymnus dichtete. — *προεφήτευσεν* nicht: er sagte Zukünftiges voraus (Wolf, Starke, Beng.), auch nicht: er dichtete (Rich. Simon, Ros., Kün.), sondern: er redete auf Antrieb des Geistes (Paul., Mey., Bl., Oosterz., Weiss). Wann dieses mit Geist Erfüllt werden und im Geiste Reden geschehen, wird nicht ausdrücklich gesagt. Die meisten Ausleger nehmen daher an, beides werde vom Evangelisten als am Tage der Beschneidung selbst geschehen gedacht, so dass hier zu V. 64 zurückgekehrt und das vorher ausgesagte

ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν nur näher als vom heiligen Geiste ihm gegebene Prophetie bezeichnet würde, deren Inhalt dann im Folgenden mitgetheilt werde (so Olsh., de W., Mey., Ew., Bl., God., Hofm., Keil, Schanz, Holtzm.). Doch wird bei dieser Auffassung verkannt, dass ja schon V. 66 von der auf die Beschneidung folgenden Zeit handelte. Das *προφητεύειν* kann daher nur in dieselbe Zeit verlegt werden, mithin in die Zeit, während welcher Johannes unter Gottes Beistand sich entwickelte und heranwuchs (vgl. Kün., Gerl., Oosterz., Weiss). Während dieser Zeit — will der Evangelist sagen — entwickelte sich bei Zacharias, der früher den Verheissungen des Engels nur mit Zweifeln begegnet war, die entschiedenste Glaubensgewissheit und in Folge ausserordentlicher göttlicher Anregung eine klare Erkenntniss über die Heilswege Gottes und speciell über die von Gott seinem Sohne zugedachte Aufgabe, wie diess der folgende, von ihm um diese Zeit gedichtete Hymnus zu erkennen giebt. — Was diesen Hymnus betrifft, so ist derselbe nicht als ein auch seiner Form nach unmittelbares Erzeugniss des heiligen Geistes anzusehen, das Zacharias im Momente des Erfülltwerdens ausgesprochen habe, sondern als sein eigenes Product, der Ausdruck seines inneren Glaubenslebens, wie dieses in Folge der Erleuchtung durch den heiligen Geist sich gestaltete.[1]) Er besteht aus zwei Theilen: V. 68—75 und V. 76—79, deren erster sich mit dem nun so nahe bevorstehenden Eintritt des messianischen Heiles beschäftigt und Gott für dieses Heil preist, der zweite aber von dem neugeborenen Kindlein handelt, als dessen Lebensberuf bezeichnet wird, dem in seiner Herrlichkeit sich offenbarenden Gotte als Herold voranzugehen und seine Pfade zu ebnen. Der erste Theil besteht aus drei, der zweite aus zwei Strophen; jede Strophe ist aber nicht drei- (Ew., Mey., Hofm., Keil), sondern vierglíedrig (Schanz, Holtzm.).

V. 68 und 69 die erste Strophe.

V. 68: Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels,
Dass er angesehen und Erlösung bereitet seinem Volke,
V. 69: Und aufgerichtet hat uns ein Horn des Heiles
In dem[2]) Hause Davids seines Knechtes.

[1]) Man darf annehmen, dass dieser Hymnus sich in der hier mitgetheilten Form in der Familie des Zacharias erhalten hatte und dass der Evangelist ihn von dieser mitgetheilt erhalten hat. Wenn Bleek vermuthet, dass dem Zacharias selbst wohl nur die Gedanken des Lobgesanges angehören mögen, und dass erst der spätere schriftliche Concipient dieser Erzählungen, dessen Aufzeichnungen von Lucas benutzt worden, ihnen ihre gegenwärtige rhythmische Form gegeben, so ist ein Grund für diese Vermuthung nicht abzusehen.

[2]) Der Art. vor *οἴκῳ* (Rec.) fehlt bei BCDLMO.

Nicht auf seinen Sohn selbst, sondern auf die grosse Sache, welcher derselbe dienen soll, wendet sich zunächst der Blick des Zacharias, indem er Gott preist, dass er endlich sich seines Volkes angenommen und die lang ersehnte Rettung ihm gesendet habe. — Zu *εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ* vgl. Ps. 41, 14. 72, 18. 106, 48. — *ὅτι* Einführung der Grundangabe für die Lobpreisung, welche durch drei einander parallele, durch *καί* unter sich verbundene, Sätze ausgesprochen wird. — *ἐπεσκέψατο* steht nicht absolut = er hat zugesehen, ein Einsehen gehabt (Mey., Weiss, Schanz, Holtzm.), sondern aus dem Folgenden ist *τὸν λαὸν αὐτοῦ* als Object zu ergänzen (Bl., Hofm., Keil). Sinn: Dass er hingeblickt hat auf sein Volk, um sich seiner anzunehmen, ihm in seinem Elende Hülfe zu bringen (vgl. V. 78. 7, 16. Hebr. 2, 6. 1 Mos. 21, 1. 2 Mos. 4, 31. Ps. 8, 5. 80, 15). — *καὶ ἐποίησε λύτρωσιν* (vgl. Ps. 111, 9) Folge des *ἐπεσκέψατο* = und Loskaufung, Befreiung bereitet d. h. nicht bloss politische Erlösung von dem äusseren Drucke der Knechtschaft, sondern von dem ganzen (auch geistigen) Elende, in dem sich das Volk befindet. Der Aorist *ἐποίησε,* weil Zacharias in dem, was Gott bereits gethan, die zukünftige Erlösung verbürgt sieht, so dass sie seinem Blick sich darstellt, als wäre sie schon thatsächlich eingetreten. — *τῷ λαῷ αὐτοῦ* d. i. dem israelitischen Volke, welchem als dem auserwählten Eigenthumsvolke Gottes das messianische Heil zunächst zugedacht war. — Die darauf folgenden Worte *καὶ ἤγειρε κτλ.* geben näher an, wie es zu dieser *λύτρωσις* komme: und aufgerichtet hat uns ein Horn des Heiles in dem Hause seines Knechtes David. — *ἡμῖν* der Sache nach = *τῷ λαῷ αὐτοῦ.* — *κέρας σωτηρίας* (Genit. der näheren Bestimmung) d. h. nicht eine starke, mächtige Rettung (Mey., Bisp.), sondern: ein Horn, welches Rettung, Heil bewirkt, zum Heil gereicht, indem es die Gefahren, die uns bedrohten, beseitigt, den Untergang, welchem das Volk sonst verfallen wäre, abwendet (God., Hofm., Keil, Schanz, Weiss). *κέρας* ein bildlicher Ausdruck, entnommen von den mit Hörnern versehenen Thieren, wie dem Einhorn (5 Mos. 33, 17. Ps. 92, 11), dem Stiere (Hiob 16, 15), dem Widder (1 Mos. 22, 13), um die messianische Herrschaft zu bezeichnen, sofern das gehörnte Thier in dem Horne vorzugsweise seine Kraft hat und dasselbe als Waffe zu seinem Schutze und zum Angriffe gegen seine Feinde benutzt. In diesem Sinne wird der Ausdruck sehr oft im A. T. gebraucht. Doch fragt sich, ob man zum Verständniss des Ausdrucks an unserer Stelle vorzugsweise auf solche Stellen hinzublicken habe, an denen das Horn Symbol der Kraft, Macht, Herrschaft im Allgemeinen ist (vgl. Ps. 18, 3. 75, 5. 6. 11. 89, 18. 25. 92, 11. 112, 9. 132, 17. 148, 14. 1 Sam. 2, 1. 10. Jer. 48,

25. Klag. 2, 3. Ezech. 29, 11), oder vielmehr auf solche, an denen Hörner als Symbole von concreten Mächten, Königthümern, Reichen eingeführt werden (vgl. Zach. 1, 18—21. Dan. 7, 24. Off. 13, 1. 11. 17, 3. 12. 16). Die Stellen der ersteren Art sind die zahlreicheren. An ihnen wird gesprochen z. B. von einem Horn Israels (Ps. 148, 14. Klag. 2, 3. Ezech. 29, 21), Moab's (Jer. 48, 25), der Gottlosen und Gerechten (Ps. 75, 5. 6. 11. 112, 9. 132, 17), Josephs (5 Mos. 33, 17), Hanna's (1 Sam. 2, 1), des Königs (1 Sam. 2, 10), Davids (Ps. 89, 25. 132, 17), und es kommen in ihnen Redensarten vor, wie: Jemandem ein Horn sprossen lassen (Ps. 132, 17. Ezech. 29, 21) in dem Sinne von: ihm neue Kraft verleihen; das Horn Jemandem erhöhen (1 Sam. 2, 1. 10. Ps. 75, 5) = seine Macht und sein Ansehen vergrössern (vgl. Ps. 75, 11. 89, 18. 25. 92, 11. 112, 9); das Horn erheben (Ps. 75, 5. 6) = stolz, übermüthig sich geberden, gross thun; die Hörner Jemandem abhauen oder zerbrechen (Ps. 75, 11. Jer. 48, 25. Klag. 2, 3) = ihm die Macht nehmen. Diesem Sprachgebrauche gemäss würde an unsrer Stelle zu erklären sein: „er hat uns neue Macht verliehen, durch welche wir uns retten können, und zwar durch Vermittelung des Hauses Davids.“ Analog würde namentlich sein Ps. 18, 3. 2 Sam. 22, 3, wo David Gott das Horn seines Heiles nennt, um zu sagen, dass ihm Gott neue Kraft zu seiner Rettung verleiht. In diesem Sinne fassen den Ausdruck an unsrer Stelle z. B. Chemnitz, Grotius, de Wette, Meyer, Weiss, Hofmann, Keil, Schanz. Doch spricht gegen diese Fassung der Ausdruck ἤγειρε, da ἐγείρειν nicht = ἐξανατέλλειν genommen werden kann, sondern das Erwecken, Hervorgehenlassen von Personen bezeichnet (vgl. Apost. 13, 22. 23. Matth. 3, 9. 11, 11. 24, 11. 24. Mrc. 13, 22. Luc. 3, 8. 7, 16. Joh. 7, 52). Auch würde der sich ergebende Sinn insofern nicht angemessen sein, als die erwartete Erlösung dann als eine solche angesehen würde, welche Israel mittels der ihm von Gott verliehenen neuen Kraft sich selbst bereiten werde. Es scheint daher vielmehr auf die Stellen der zweiten Art zurückgegangen werden zu müssen, und der Sinn der Stelle dürfte sein: Er hat uns einen mächtigen Herrscher, König erweckt, der aus dem Hause Davids hervorgehend uns Rettung und Heil bringen wird (so Calov, Vorst, Maldon., Cler., Lange, Wolf, Rus, Heum,). — Ganz unpassend verstand F. A. Lampe den Ausdruck κέρας von einer in die Höhe ragenden Lichtspitze, Lichtstrahle, eine Beziehung findend auf die die Israeliten rettende Wolkensäule. Homberg dagegen dachte an ein Füllhorn (Bezeichnung des Ueberflusses und Reichthums) und erklärte κέρας σωτηρίας durch salus abundans, copiosa. Noch Andere (wie Paulus und Rosenm.) meinten, dass der Ausdruck dem Sprachgebrauche entnommen sei, nach welchem gewisse Bergspitzen wegen

ihrer hornförmigen Gestalt wie noch jetzt (z. B. in der Schweiz das Aarhorn, Wetterhorn) bildlich als Hörner bezeichnet wurden (vgl. Jes. 5, 1), und erklärten *κέρας σωτηρίας* durch: einen sicheren Zufluchtsort, einen Ort, der wegen seiner Unzugänglichkeit den Flüchtlingen vor ihren Feinden Schutz gewährt. Noch unpassender dachte Nösselt an die Hörner der Helme (vgl. Liv. 27, 33. Virg. A. 12, 89). Andere fanden eine Beziehung auf die Hörner des Brandopferaltars (2 Mos. 27, 2), sofern dieselben den Verbrechern zum Asyle gereichten (1 Kön. 1, 50. 2, 28 ff., vgl. 2 Mos. 21, 14. 1 Macc. 10, 43). So Jensius, Fischer, Paulus, P. Lange. Allein auch diese Erklärung ist unnatürlich, da sie dem sonstigen Sprachgebrauche der Schrift nicht entspricht, und insofern unpassend, als das Ergreifen der Hörner des Altars nicht Mittel wirklicher *σωτηρία* war, sondern nur augenblickliche Straflosigkeit sicherte, so dass diese Hörner gar nicht geeignet waren, den Messias und das von ihm ausgehende Heil abzubilden. — Durch die Worte *ἐν τῷ οἴκῳ Δαυὶδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ* wird der davidische Ursprung Jesu aufs Neue bezeugt. Doch berechtigt auch diese Stelle so wenig als V. 32 zu der Annahme, welche Bleek, Wieseler, Godet, Weiss, Keil, Schanz mit ihr begründen wollen, dass Maria eine Davididin gewesen sei, da in diesem Falle Lucas V. 27 ihre davidische Abstammung ebenso hervorgehoben haben würde, wie er diess in Bezug auf Joseph that. Vielmehr finden die Worte ihre genügende Erklärung bei der Annahme, dass dem Zacharias das Verhältniss der Maria zu dem Davididen Joseph bekannt war, um so mehr, wenn man annehmen darf, dass der Hymnus nicht am Beschneidungstage selbst, sondern zu einer Zeit entstand, in welcher die Ehe der beiden Verlobten bereits geschlossen war.

V. 70—72 die zweite Strophe.

V. 70: Wie er geredet hat durch den Mund seiner heiligen, der[1]) von jeher aufgetretenen, Propheten:

V. 71: Rettung geben zu wollen von unsern Feinden und aus der Hand aller unsrer Hasser,

V. 72: Erweisen zu wollen Barmherzigkeit unsern Vätern
Und gedenken zu wollen seines heiligen Bundes.

Enthielt die erste Strophe eine Lobpreisung Gottes wegen der jetzt dem israelitischen Volke gesendeten Erlösung, so folgt in dieser

[1]) *τῶν* nach *ἁγίων* (Rec.) fehlt in Sin BLΔ.

zweiten, um die hohe Bedeutung des jetzt Geschehenden hervorzuheben, eine Hinweisung darauf, wie dasselbe die Erfüllung längst gegebener göttlicher Verheissungen sei, deren Inhalt im Folgenden mitgetheilt wird. — Die erste Zeile, welche fast wörtlich Apost. 3, 21 wiederkehrt, ist nicht als Zwischensatz anzusehen (Euthym., Castel., Homb., Beng., Heum., Kün., de W., Mey., Oosterz., Bl.), sondern hängt mit dem Folgenden unmittelbar zusammen, in welchem der Inhalt der prophetischen Aussprüche mitgetheilt wird. — *διὰ στόματος* bezeichnend die Passivität der Propheten bei ihren Aussprüchen (vgl. 2 Petr. 1, 21). — *τῶν ἁγίων* nicht substantivisch (Born., Kün.), sondern eine dem *τῶν ἀπ' αἰῶνος* parallele adjectivische Bestimmung von *προφητῶν*, so dass die Propheten, von denen die Rede ist, in doppelter Weise näher bestimmt werden: durch *τῶς ἁγίων* als von Gott erwählte Organe und durch *τῶν ἀπ' αἰῶνος* in zeitlicher Hinsicht. Die Wiederholung des Artikels, welche Apost. 3, 21 fehlt, hat den Zweck, den in *ἀπ' αἰῶνος* liegenden Gedanken nachdrücklicher hervortreten zu lassen. — Mit *ἀπ' αἰῶνος* werden die Propheten nicht als solche bestimmt, welche vor Alters gelebt haben, einer fernen Vergangenheit angehören (Luth., Grot., Kün., Paul., Ew., Bl., Hofm.), sondern in Gemässheit des Sprachgebrauches von jeher, seit Weltbeginn (ähnlich *ἐκ τοῦ αἰῶνος* Joh. 9, 32) geweissagt haben (Vulg., Calov, Beng., Kypke, Olsh., Bisp., Mey., Weiss, Keil) (verschieden davon ist der Sinn von *ἀπὸ τῶν αἰώνων* Col. 1, 26. Eph. 3, 9). Doch soll damit nicht ausgesprochen werden, dass es seit Weltbeginn Propheten gegeben habe, deren Weissagungen hier in Betracht kommen (Calov, Beng., Olsh.), auch ist der Ausdruck nicht hyperbolisch zu nehmen (Schanz), sondern gemeint ist, dass sämmtliche Propheten, wenn man vom Weltanfange ausgehend die Reihe derselben verfolge, das jetzt eintretende Heil vorausverkündigt haben. Zacharias will damit letzteres als das Ziel der gesammten bisherigen Entwickelung bezeichnen. Denn das, was alle Propheten von jeher verkündigt, kann nur als Hauptgegenstand der Prophetie überhaupt betrachtet werden. — Die folgenden drei Zeilen enthalten eine Angabe dessen, was Gott durch seine Propheten verheissen habe, und zwar in drei einander parallelen Satztheilen. — Die zweite Zeile ist eine Hinweisung auf die Verheissung 2 Mos. 23, 27. 5 Mos. 11, 23. 25 (vgl. 1 Mos. 22, 17. Jer. 23, 6. Hos. 13, 14). — *σωτηρίαν* wird von vielen Auslegern (Euthym., Castel., Homb., Beng., Heum., Kün., de W., Mey., Bisp., Bl., God., Weiss, Hofm., Schanz) als erklärende Wiederaufnahme von *κέρας σωτηρίας* nach dem angeblichen Zwischensatze V. 70, abhängig von *ἤγειρε*, angesehen. Doch steht dieser Auffassung entgegen: 1) dass *σωτηρία* ein Abstractum ist, während mit *κέρας* die concrete Persönlichkeit des Messias

bezeichnet wurde, 2) dass das Verbum ἤγειρε zu σωτηρίαν nicht passt. Auch kann σωτηρίαν, wie schon der andere Casus zeigt, nicht als Wiederaufnahme nur von σωτηρίας angesehen werden (gegen Hofm., Keil). Die Worte sind vielmehr Inhaltsangabe von ἐλάλησε, so jedoch, dass σωτηρίαν nicht das unmittelbare Object von ἐλάλησε bildet (Beza, Mald., Elsn., Grot., Wolf, Paul., Ew.), sondern parallel dem ἔλεος als Object eines zu ergänzenden Verbums, etwa δοῦναι (Goth., Luth.), zu betrachten ist, so dass σωτηρίαν den Sinn von σώζειν hat. — Feinde und Hasser in derselben Weise zusammengestellt als Ps. 18, 18. 41. 106, 10. Gemeint sind nicht die geistlichen Feinde d. h. die Geister der Bosheit und Finsterniss (Orig., Theophyl., Mald., a Lap., Bisp.), sondern die politischen Unterdrücker des Volkes. Willkührlich aber ist es, bei dem ersteren Ausdruck ausschliesslich an die heidnischen Herrscher, bei letzterem an die einheimischen Tyrannen (God.) zu denken. — Bei Zeile 3. scheint Zacharias an 2 Mos. 20, 6. 5 Mos. 5, 10 zu denken, wo Gott verheissen hatte, dass er denen, die ihn lieben, bis ins tausendste Glied Barmherzigkeit erzeigen werde. — ποιῆσαι ἔλεος ist nicht Angabe des Zweckes der Rettung (Kün., Paul., Olsh., de W., Bisp., Mey., Bl., Weiss, Keil, Schanz), auch nicht Epexegese zu σωτηρίαν = ἐν τῷ ποιῆσαι ἔλεος (Euthym., Beng., Ew.), sondern eine dem σωτηρίαν und dem μνησθῆναι διαθήκης parallele Angabe dessen, was Gott durch die Propheten verheissen (Luth., Grot., Ros.). — Wenn das jetzt Geschehende als eine den Vätern zu Theil werdende Barmherzigkeit bezeichnet wird, so wird dabei nicht von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Väter im Hades seiend das den Nachkommen jetzt zu Theil werdende erfahren und sich darüber freuen (Paul., Mey., Oosterz., God., Schanz), auch nicht von der Voraussetzung, dass auch die Väter an dem jetzt zu gründenden messianischen Reiche Antheil erhalten werden (Orig., Ros., Kün., Olsh., Bl., Schanz), sondern: den Vätern geschieht mit dem jetzt Geschehenden Barmherzigkeit, weil Alles, was den Kindern um der Väter willen widerfährt, diesen selbst widerfährt. Den Kindern aber geschieht es um der Väter willen, weil es nur die Ausführung der den Vätern gegebenen Zusage ist (Röm. 15, 8), und weil die Erwählung des israelitischen Volkes und alle aus ihr fliessenden göttlichen Wohlthaten in den Vätern ihren Grund haben (Röm. 11, 28). — μετά vgl. V. 58. — Zu Zeile 4. vgl. 3 Mos. 26, 42. — διαθήκη d. i. die dem Abraham, Isaak und Jacob wiederholt gegebene Verheissung (1 Mos. 22, 16), welche auch anderwärts als διαθήκη bezeichnet wird (vgl. 2 Mos. 2, 24. 3 Mos. 26, 42. 2 Kön. 13, 23. Apost. 3, 25. Röm. 11, 27. Gal. 3, 17). Dieselbe wird hier eine ἁγία genannt, weil sie, von dem heiligen Gott gegeben, um dieses ihres

Ursprungs willen selbst den Charakter der Heiligkeit hat, worin der Gedanke der Sicherheit, Festigkeit und Unverbrüchlichkeit enthalten liegt. — μνησθῆναι nicht Passiv. (Paul.: damit ins Gedächtniss gebracht werde), sondern Med. = gedenken, sich in die Erinnerung zurückrufen sc.: um sie zu erfüllen. Jede thatsächliche Erfüllung der Verheissung hat ein Gedenken des Bundes seitens Gottes zur Voraussetzung (vgl. 2 Mos. 2, 24. 2 Kön. 13, 23).

V. 73 bis 75 die dritte Strophe.

V. 73: Des Eides, den er gegen unsern Vater Abraham geschworen,

V. 74: Uns geben zu wollen, dass wir furchtlos, von der Hand unsrer[1]) Feinde errettet,

V. 75: Ihm dieneten in Heiligkeit und Gerechtigkeit Vor ihm alle unsre Tage.[2])

Nachdem Zacharias in der vorigen Strophe das jetzt in die Erscheinung tretende Heil im Allgemeinen als Erfüllung der früher von Gott durch die Propheten gegebenen Verheissungen bezeichnet hat, bezeichnet er es in der dritten Strophe näher als Realisirung des von Gott mit Abraham unter Eidschwur abgeschlossenen Bundes selbst und beschreibt die Zukunft, die sich ihm im freundlichsten Lichte darstellt, als Erneuerung der Theokratie in politischer wie in religiös-sittlicher Hinsicht, deren Folge ein ruhiges und furchtloses Wohnen im Lande der Verheissung sein werde nach Unterwerfung aller Feinde, und ein ungestörter Gottesdienst in Heiligkeit und Gerechtigkeit, nachdem die Sünde, welche früher das Verhältniss zwischen Gott und dem Volke störte, aufgehoben worden.

Es hängt diese Strophe, deren erste Zeile zu dem neuen Gedanken überleitet, unmittelbar mit der vorigen zusammen. Ueber die Art des Anschlusses bestehen verschiedene Meinungen. Während Grotius ὅρκον als parallel dem σωτηρίαν und ποιῆσαι ἔλεος und demgemäss als noch von ἐλάλησε abhängig betrachtete, nahm es Zeltner als abhängig von dem aus dem Vorangehenden zu wiederholenden ποιῆσαι (= dass er vollbrächte den Eid); Heumann und Vater als abhängig von τοῦ δοῦναι, indem sie die Worte so auffassten, als ob dastünde: τοῦ δοῦναι ὅρκον, ὃν ὤμοσε (= den unsrem Vater Abraham geschworenen Eid zu halten); nach Andere (Calv., Beza, Homb., Lamb. Bos, Wolf, Rosenm., Ew.) als Accus. der näheren Bestimmung

[1]) ἡμῶν (Rec.) fehlt bei Sin BL.

[2]) Die Rec. hat hinter ἡμέρας die Worte τῆς ζωῆς, die aber nur mangelhaft bezeugt sind.

= *κατὰ τὸν ὅρκον* (= in Gemässheit seines Eides, um seines Eides willen); noch Andere (Paul.) als Subject von *μνησθῆναι*, dagegen *διαθήκης* als von *ὅρκον* abhängig (= damit ins Gedächtniss gebracht werde seines heiligen Bundes Eid d. i. seine beschworene Volkseinrichtung); endlich noch Andere (Euthym., Elsn., Beng., Starke, Valck., Born., Olsh., Kün., Baumg.-Cr., Winer, de W., Mey., Bl., God., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Schanz, Holtzm.) als Apposition von *διαθήκης* und abhängig von *μνησθῆναι*, wobei man entweder annimmt, dass *μνησθῆναι* hier mit einem doppelten Casus zuerst mit dem Genitiv und dann (wie z. B. 5 Mos. 8, 2. Jes. 63, 7) mit dem Accus. verbunden werde (Kün., Bl., God.), oder (so die Meisten) den Accusativ daraus erklärt, dass man *ὅκρον* als von *ὅν* attrahirt ansieht (vgl. die ähnlichen Stellen 12, 48. 20, 17. Apost. 10, 36. Mrc. 12, 10. Matth. 21, 42. 1 Cor. 10, 16). Von diesen verschiedenen Ansichten dürfte die zuletzt genannte die natürlichste sein. — *ὅκρον*, denn 1 Mos. 22, 16 ff. wird ausdrücklich erzählt, dass Gott dem Abraham die ihm ertheilte Verheissung mit einem Eidschwur besiegelt habe. Die Annahme von Grotius, dass hier eine Anspielung an den Namen Elisabet stattfinde, ist ebenso unwahrscheinlich wie die, dass mit *σωτηρίας* (V. 69) an den Namen Jesu, mit *ποιῆσαι ἔλεος* an den des Johannes, mit *μνησθῆναι* an den des Zacharias angespielt werde (Grot., Starke, Beng.). — *τοῦ δοῦναι* nicht Angabe der Absicht der Eidesleistung (Mey., Ew., Oosterz., God., Keil), auch nicht Ausdruck der Absicht, die Gott bei dem *ἤγειρε κέρας σωτηρίας* (V. 69) hatte (Weiss, Hofm.), sondern Angabe des Inhalts des Eides (Grot., Wolf, Beng., Ros., de W., Win., Bisp., Schanz), vgl. Jer. 11, 5: *ὅπως στήσω τὸν ὅρκον μου, ὃν ὤμοσα τοῖς πατράσιν ὑμῶν, τοῦ δοῦναι αὐτοῖς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι.* vgl. auch 1 Cor. 7, 37. — *ἡμῖν* die gegenwärtige Generation, denn ihr erst sollte in vollem Masse das dem Abraham verheissene Heil zu Theil werden. — Die folgenden Worte dieser Strophe enthalten eine nähere Beschreibung des der gegenwärtigen Generation in Gemässheit des dem Abraham zugeschworenen Eides zu Theil werdenden Heiles, als dessen Hauptsache Zacharias die durch nichts Aeusseres gestörte Ausübung eines das ganze Leben erfüllenden wahren Gottesdienstes ansieht. Ausdrücklich war diess zwar in der dem Abraham 1 Mos. 22, 16 ff. gegebenen Verheissung nicht ausgesprochen, wohl aber war ihm gesagt worden: „Dein Same soll besitzen die Thore seiner Feinde.“ Damit war überhaupt seinen Nachkommen ein sicherer, von Feinden nicht bedrängter, Aufenthalt im Lande der Verheissung zugesagt, wie diess in der Folge noch deutlicher ausgesprochen wurde z. B. 3 Mos. 25, 18. 19 und namentlich 5 Mos. 12, 10: „Gott wird euch Ruhe geben von allen euren Feinden

unser und werdet sicher wohnen.“ Damit war aber ein ungestörter Gottesdienst zugleich mit verheissen. Zacharias hebt ihn als Gegenstand der Verheissung hier besonders hervor, weil ihm, wie jedem frommen Israeliten an dem sicheren Besitz des Landes hauptsächlich um des Gottesdienstes willen gelegen war, zu welcher Betrachtungsweise er aber noch besondere Veranlassung hatte, da ihm als Priester nahe lag, den Zustand des Volkes Gottes im messianischen Reiche mit Rücksicht auf den Cultus ins Auge zu fassen. — Welche Hoffnungen Zacharias hinsichtlich des Gottesdienstes im messianischen Reiche hegt, spricht er näher durch vier zu *λατρεύειν* hinzugefügte Bestimmungen aus. — *ἀφόβως* ist nicht von dem Mangel einer knechtischen Furcht vor Gott (Röm. 8, 15) gemeint (Starke), so dass hier auf das kindliche Verhältniss der Glieder des neuen Bundes zu Gott hingewiesen werden würde im Gegensatz zu dem knechtischen Verhältniss, wie es unter dem alten Bunde bestand, bei welchem man stets fürchten musste, dass an den Opfern etwas mangelhaft sein möchte, sondern, wie das Folgende zeigt: von Furchtlosigkeit im Verhältniss zu äusseren Feinden. Zacharias denkt an einen Zustand äusserer Sicherheit und Gefahrlosigkeit, sofern nur bei ihm eine ungetheilte Hinwendung des Geistes auf Gott möglich ist, während äussere Gefahren die Gedanken nach aussen richten und zerstreuen. — Mit *ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ῥυσθέντας* wird sodann die Voraussetzung des *ἀφόβως* genannt, die vorangegangene Befreiung von den Feinden, welche damals noch das Volk Gottes bedrückten und seinen Zustand unsicher machten (nicht von geistlichen Feinden, dem Teufel und der Sünde. Bisp.). Der Acc. *ῥυσθέντας* statt *ῥυσθεῖσι* (vgl. 1, 3. 9, 59. Apost. 16, 21) erklärt sich aus dem zu *λατρεύειν* zu ergänzenden *ἡμᾶς* (ähnlich Apost. 11, 12. 15, 22. 25. 25, 27. 26, 20. 27, 3. Matth. 18, 8. Hebr. 2, 10. 1 Petri 4, 3). — *ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ* Bezeichnung der inneren Beschaffenheit des zu erwartenden Gottesdienstes, wobei *ἐν* entweder das, Element bezeichnet, in welchem sich das *λατρεύειν* bewegt, oder das wovon dasselbe begleitet ist. Der Unterschied von *ὁσιότης* und *δικαιοσύνη*, welche beiden Ausdrücke sich auch Eph. 4, 24. 1 Thess. 2, 10. Tit. 1, 8. Weish. 9, 3. Clem. Rom. 1 Cor. 48 zusammengestellt finden, wird in neuerer Zeit verschieden bestimmt. Während die Einen (Olsh., Huther zu Tit. 1, 8. Lünemann zu 1 Thess. 2, 10. Hofm.), meinen, dass das N. T. dem Sprachgebrauche der griechischen Profanschriftsteller folge, nach denen *ὁσιότης* das dem göttlichen Gesetz, *δικαιοσύνη* das menschlichen Satzungen gemässe Verhalten bezeichnet (vgl. Plato, Georg. p. 507. B.: *περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαἰ ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια.* Plutarch,

Demetr. c. 24: *τοῦτο δὲ καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσιον καὶ πρὸς ἀνθρώπους δίκαιον.* Polyb. 23, 10, 8: *παραβῆναι καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσια*), meinten Andere, *ὁσιότης* beziehe sich auf die fromme Gesinnung, *δικαιοσύνη* auf den dem göttlichen Willen und Gesetze entsprechenden Wandel (so Bl., Weiss, Keil, Schanz, Holtzm.); noch Andere nahmen an, dass *δικαιοσύνη* die Rechtbeschaffenheit an sich, nach ihrem ganzen Umfange, die ganze sittliche integritas bezeichne, *ὁσιότης* dieselbe in bestimmter Beziehung auf Gott oder, mit anderen Worten, die Frömmigkeit (so Tittmann, de synonymis N. T. lib. I. p. 25, Meyer, Bleek zu Eph. 4, 24). Allein keine dieser Bestimmungen entspricht dem biblischen Sprachgebrauche[1]), nach welchem *δικαιοσύνη* vielmehr die Uebereinstimmung mit dem durch göttliche und menschliche Gesetze Gebotenen, die Rechtschaffenheit in ihrem ganzen Umfange, in Beziehung sowohl auf Gott als auf Menschen, im Gegensatz zu einem ungesetzlichen, sündigen Verhalten bezeichnet, *ὁσιότης* dagegen Reinheit, Lauterkeit im Gegensatz zur Beflecktheit oder zu einem Verhalten, durch welches man sich verunreinigt. Richtig daher Bengel: *ὁσιότης* dicit convenientiam ad naturam, *δικαιοσύνη* convenientiam ad legem. — *ἐνώπιον αὐτοῦ* gehört nicht zu *ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ* (Grot., Starke, Ros., Bl., Oosterz.), sondern zu *λατρεύειν* (Hofm., Keil), und es soll damit letzteres als ein in der unmittelbaren Gegenwart Gottes und im Bewusstsein seiner Nähe geschehendes bezeichnet werden. — Endlich mit *πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν* wird das *λατρεύειν* noch als ein unablässig fortdauerndes, das ganze Leben erfüllendes, im Gegensatz zu einem an bestimmte Tage und Stunden gebundenen und daher durch nicht gottesdienstliche Zeiten unterbrochenen bezeichnet (vgl. Jer. 32, 39. 40).

V. 76 und 77 die vierte Strophe.

[1]) Dass *ὁσιότης* sich nicht auf das Verhältniss des Menschen zu Gott beziehe und Frömmigkeit, Religiosität bezeichne, zeigen Stellen wie 1 Tim. 2, 8: *ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ.*, Hebr. 7, 26, wo von dem Hohenpriester gesagt wird, er müsse *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπο τῶν ἁμαρτωλῶν* sein, endlich die Stellen Offenb. 15, 4. 16, 5, in denen Gott selbst *ὅσιος* genannt wird. — Auch nach classischem Sprachgebrauch ist übrigens dem Worte *ὅσιος* die Beziehung auf die Gottheit nicht wesentlich. Vielmehr bezeichnet dasselbe ursprünglich das, woran kein Fluch oder sonst irgend eine Unreinheit haftet, daher das Erlaubte, durch kein göttliches oder Naturgesetz Verpöntes. Diess zeigt z. B. der Ausdruck *ὅσιον χωρίον*, welche einen den Göttern nicht geweihten, mithin unheiligen, profanen, von Menschen betretbaren Ort bezeichnet im Gegensatz zu einem *ἱερὸν χωρίον* d. h. einem den Göttern gehörigen.

V. 76: Und du[1]), Knäblein, wirst ein Prophet des Höchsten heissen;
Denn du wirst vorangehen vor dem Angesichte des Herrn zu bereiten seine Wege,
V. 77: Um zu geben Erkenntniss des Heils seinem Volke
In Vergebung ihrer Sünden.

Bis hierher hat Zacharias seinen Blick ausschliesslich auf die messianische Zukunft gerichtet, die, wie die vorige Strophe zeigte, sich seinem Seherblicke in fast neutestamentlicher Klarheit erschlossen hatte. Erst jetzt wendet er seinen Blick auch auf seinen Sohn, von dem er weiss, dass er zu dieser Zukunft in wesentlicher Beziehung steht, und bezeichnet als dessen Aufgabe, dem Gotte, der jetzt seinem Volke in so herrlicher Weise sich zu offenbaren im Begriff ist, als Herold voranzugehen, und das Volk zum Empfang desselben und zur Aufnahme des ihm zugedachten Heiles zu bereiten. — Mit den Worten der ersten Zeile redet er seinen neugeborenen Sohn an, um das Verhältniss, in welchem derselbe zum Messias und seinem Reiche stehen wird, näher zu bestimmen. — *καί* nicht: auch (Mey., Weiss, Hofm., Keil), sondern: und. — *παιδίον* Hinweisung auf die jetzige Kleinheit und Unbedeutendheit dieses seines Sohnes im Gegensatz zu dem, als was er einst werde erkannt werden. Ueber diese künftige Grösse spricht er sich aus, indem er ihn als Propheten des Höchsten bezeichnet. Und zwar ist absichtlich der Ausdruck *ὕψιστος* gewählt: „zum Allerhöchsten wirst du im Dienstverhältniss stehen.“ — *κληθήσῃ* ebenso wie V. 32: du wirst so genannt werden, weil du dich als Propheten des Höchsten erweisen wirst. Man wird in dem Namen „Prophet des Höchsten“ den geeigneten Ausdruck dessen erkennen, als was du dich darstellen wirst. — Die drei folgenden Zeilen geben dann an, inwiefern er mit Recht diesen Namen führen werde. Vgl. V. 17. Mal. 3, 1. Jes. 40, 1. — Der Ausdruck *προπορεύεσθαι* im N. T. nur hier und Apost. 7, 40. vgl. 2 Mos. 32, 34. 5 Mos. 3, 18. 9, 3. 1 Macc. 9, 11. — *κυρίου* nicht vom Messias (Kün., Olsh., Bisp., Schanz), sondern von Gott zu verstehen. Gott selbst wird gedacht als im Begriff, in seinem Volke als König (repräsentirt durch den Messias) seinen Einzug zu halten. Da wird ihm Johannes als Herold vorangehen, um seinen Einzug anzukündigen und vorzubereiten. Dieses Vorangehen wird aber als Beweis seiner prophetischen Würde angeführt, da es nur als im Auftrage Gottes geschehend gedacht werden kann, mithin eine ihm

[1]) Hinter *καὶ σύ* (Rec.) lesen Sin. BCDLR Copt.: *δέ*.

zu Theil gewordene göttliche Offenbarung voraussetzt. — In der dritten und vierten Zeile wird das ἑτοιμάσαι näher bestimmt, indem die Art und Weise der Wegbereitung genannt wird. τοῦ δοῦναι wörtl. um zu geben = dadurch dass du giebst. ἑτοιμάσαι und τοῦ δοῦναι verhalten sich demnach nicht so zu einander, dass letzteres den Zweck von jenem angiebt (Mey., Weiss), sondern so, dass es nähere Auskunft über dasselbe giebt oder die bereits in ἑτοιμάσαι gegebene Zweckbestimmung des προπορεύσῃ erläutert (Grot., Baumg.-Cr., Bl.). Die durch Johannes geschehende Wegbereitung ist danach nicht als eine in äusserlicher Weise, durch äussere Mittel, vor sich gehende zu denken, sondern als eine solche, welche durch Hinweisung auf die Nothwendigkeit der (mittels der Taufe) zu erlangenden Sündenvergebung zu Stande kommt, indem hierdurch die rechte Heilserkenntniss gewirkt wird, ohne welche der zur Rettung erscheinende Gott nicht in der gebührenden Weise empfangen werden könnte. — ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν nicht = εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Grot., Heum., Ros., Kün.), sondern Angabe des Mittels, durch welches das δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας werde bewirkt werden. ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν gehört nämlich nicht zu σωτηρίας = des Heiles, das in Sündenvergebung besteht oder kraft Sündenvergebung vorhanden ist (Euthym., Beng., Starke, Paul., Olsh., Kün., Baumg.-Cr., de W., Bl., God., Hofm., Holtzm.), auch nicht zu γνῶσιν = die Erkenntniss, dass das Heil durch die messianische Sündenvergebung komme (Theophyl., Luth., Calv., Ew., Mey., Schanz), sondern zu δοῦναι (Erasm., Beza, de W., Ew., Weiss, Keil). Doch setzen die Worte nicht voraus, dass der Vorläufer bereits Sündenvergebung bringt (Weiss), sondern sie sollen aussprechen, er werde dadurch, dass er (mittels seiner Taufe) auf die Nothwendigkeit der Sündenvergebung hinweise, welche durch den Messias zu erlangen sei, die rechte Heilserkenntniss hervorrufen. Die beim Volke gewirkte Heilserkenntniss wird als Frucht der sich auf Sündenvergebung beziehenden Thätigkeit des Johannes gedacht. — αὐτῶν d. h. der Einzelnen im Volke.

V. 78 und 79 die fünfte Strophe.

V. 78: (Welche) um des herzlichen Erbarmens unsres
Gottes willen (ertheilt wird),
Mit welchem er uns angeblickt hat[1]) wie ein
Licht, das aufgegangen,

V. 79: Um von der Höhe herab zu leuchten den in
Finsterniss und Todesschatten Wohnenden,
Um zu richten unsre Füsse auf den Weg des
Friedens.

[1]) Statt ἐπεσκέψατο (Rec.) haben Sin BL ἐπισκέψεται.

Es beginnt mit dieser Strophe nicht ein neuer Satz (Luth., Rosenm., Oosterz.), so dass im Anfang etwa zu ergänzen wäre: „Alles diess wird geschehen“, sondern es schliessen sich die Anfangsworte unmittelbar an die vorige Strophe an, aber nicht so, dass sie zu *προπορεύσῃ* (Grot., Ros., Kün., de W., Weiss) oder zu *σωτηρίας* (Hofm., Keil) gehören, sondern zu *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν* (Euthym., Beng., Baumg.-Cr., Mey., Bl., Bisp., God., Schanz), und das Motiv nennen, welches Gott zur Vergebung der Sünden bewegt. — *σπλάγχνα* eigentl. Eingeweide, bei den späteren griech. Dichtern Sitz der Affecte und Leidenschaften. Ebenso nach hellenist. Sprachgebrauche, wo jedoch der Ausdruck vorzugsweise gebraucht wird, um den Sitz der zarteren Empfindungen und Gefühle, namentlich der Liebe und des Erbarmens zu bezeichnen, etwa wie unser Herz (vgl. 1 Joh. 3, 17. 2 Cor. 6, 12. 7, 15. Col. 3, 12. Philem. 7. 12. 20. Phil. 1, 8. 2, 1). An unsrer Stelle wird zur näheren Bestimmung noch *ἐλέους* hinzugefügt (ähnlich Col. 3, 12: *οἰκτιρμοῦ*), um anzugeben, an welchen Affect als das Herz erfüllend gedacht werde = ein Herz voll Erbarmen d. h. herzliches Erbarmen. — Der sich anschliessende Relativsatz giebt an, was ausserdem Gott vermöge seiner erbarmenden Liebe thue, indem er zu der Vergebung der Sünden, die er durch Johannes verkündigen lasse, auch noch eine andere ganz besondere Gnadenerweisung hinzuzufügen beschlossen habe, durch welche der von Sünde und Elend umnachteten Menschheit Heil und Friede geschenkt werden solle. — *ἐν οἷς* sc. *σπλάγχνοις*. Sinn: die Sündenvergebung wird aus demselben Erbarmungsherzen Gottes fliessen, welches die Quelle auch des Heiles ist, welches Gott zu senden beschlossen hat. — Subject von *ἐπεσκέψατο* ist nicht *ἀνατολή* (so gewöhnlich), sondern Gott, vgl. V. 68. 7, 16. Apost. 15, 14. Hebr. 2, 8 (Hofm., Weiss). Doch ist nicht hinter *ἡμᾶς* ein Punkt zu setzen und mit *ἀνατολή* ein neuer Satz zu beginnen (Paul.), sondern *ἀνατολή* ist Apposition zu dem Subjecte. — *ἀνατολή* wird im N. T. ausser dieser Stelle immer zur Bezeichnung der Gegend des Sonnenaufgangs gebraucht, und zwar bald im Sing., bald im Plur. (Matth. 2, 1. 2. 9. 8, 11. 24, 27. Luc. 13, 29. Off. 7, 2. 16, 12. 21, 13). Da diese Bedeutung hier nicht passt, ist man in der Regel auf den Gebrauch des Ausdrucks bei den LXX zurückgegangen, von denen derselbe sehr mannigfach verwendet wird: bald zur Bezeichnung des Aufgangs der Sonne oder des Mondes (4 Mos. 3, 38. 21, 11. 5 Mos. 4, 41. Richt. 5, 31), bald der Morgengegend (z. B. 4 Mos. 2, 3. 3, 38. Richt. 8, 11. 1 Kön. 7, 25), bald der Morgenröthe als des im Morgen aufgehenden Lichtes (Jes. 47, 11) oder überhaupt jedes am Himmel aufgegangenen und von da herabscheinenden Lichtes (Jes. 60, 19), bald als Uebersetzung von צֶמַח,

und zwar zunächst zur Bezeichnung der aus der Erde aufgegangenen Pflanzensprösslinge (Ezech. 16, 7: *ἡ ἀνατολὴ τοῦ ἀγροῦ*), dann aber auch zur Bezeichnung des menschlichen Sprösslings, der der Verheissung gemäss aus der Familie Davids hervorgehen sollte, des Messias (vgl. Jer. 23, 5: *ἀναστήσω τῷ Δαυῒδ ἀνατολὴν δικαίαν*. Zach. 3, 8: *ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω τὸν δοῦλον μου ἀνατολήν*. 6, 12: *ἰδοὺ ἀνὴρ Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ.*). Was nun die gegenwärtige Stelle betrifft, so war man in der Regel darin einig, dass durch den Ausdruck auf den Messias hingedeutet werde, man schwankte aber, in welchem Sinne der Messias hier gerade *ἀνατολή* genannt werde. Die Einen meinten, Zacharias wolle ihn durch diesen Ausdruck gemäss den Stellen Jer. 23, 5. Zach. 3, 8. 6, 12 als den verheissenen Sprössling (*ἀνατολή* = צֶמַח) aus Davids Familie bezeichnen (z. B. Beza, Scultetus, Lightf., Wettst., Bl.), Andere: er habe ihn dabei unter dem Bilde eines aufgehenden Gestirns (= *ἥλιος ἀνατέλλων, φῶς ἀνατέλλον* vgl. Jes. 60, 19) gedacht (so die Meisten). Für die erstere Auffassung macht man geltend, 1) dass bei Sacharja der Ausdruck צֶמַח, welchen die LXX durch *ἀνατολή* wiedergeben, ganz wie ein Eigenname zur Bezeichnung des Messias gebraucht werde und desshalb nicht unwahrscheinlich sei, dass der spätere Zacharias, wenn er *ἀνατολή* vom Messias brauche, sich an diesen Sprachgebrauch anschliesse; 2) dass das hinzugefügte *ἐξ ὕψους* besser zu dieser, als zu der andern Auffassung passe. Denn während man von einem aus der Höhe aufgegangenen Himmelslichte nicht wohl reden könne, habe der Messias sehr wohl als „Spross aus der Höhe“ bezeichnet werden können, da derselbe auf Grund der Stelle Jes. 4, 2 (צֶמַח יְהוָה) nicht bloss als Spross Davids, sondern nicht minder als Spross Gottes gedacht worden sei. Für die andere Auffassung dagegen macht man geltend: 1) die unmittelbar folgenden Worte, welche deutlich zeigen, dass Zacharias sich den Messias unter dem Bilde eines Lichtes vorstelle, 2) dass die Bezeichnung des Messias unter dem Bilde eines aufgehenden Lichtes nicht auffallen könne, da schon das A. T. vielfach unter Anwendung dieses Bildes von ihm rede (vgl. 4 Mos. 24, 17. Jes. 9, 2. 42, 6. 7. 49, 6. 60, 1—3. Mal. 3, 20), Stellen, auf welche offenbar Zacharias anspiele, wie denn auch sonst im N. T. dasselbe Bild öfters wiederkehre (vgl. Joh. 1, 5. 8, 12. Off. 21, 23. 22, 16. Matth. 4, 16), 3) dass das Verbum *ἀνατέλλειν* von den LXX mehrfach gebraucht werde, um das erwartete in die Erscheinung Treten des messianischen Lichtes zu bezeichnen, z. B. 4 Mos. 24, 17: *ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ*. Jes. 60, 1: *ἥκει σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν*. Mal. 3, 20: *ἀνατελεῖ ὑμῖν ἥλιος δικαιοσύνης*. 4) dass das hinzugefügte

ἐξ ὕψους den Zweck habe, das Licht, von dem hier die Rede sei, von den gewöhnlichen Himmelslichtern zu unterscheiden und als ein göttliches, einer höheren Weltordnung angehöriges, Licht zu bezeichnen, das nicht wie die kosmischen Lichter von unten in die Höhe steige, sondern unmittelbar von oben in die Erscheinung trete gemäss den Worten des Jesaias: „Die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir.“ Die letztere Auffassung scheint auch uns den Vorzug zu verdienen. Doch ist ἀνατολή nicht vom Messias zu verstehen, sondern von Gott, welcher das Subject von ἐπεσκέψατο ist, und ἀνατολή Apposition zu diesem Subjecte. Dabei ist ἐξ ὕψους nicht unmittelbar mit ἀνατολή zu verbinden, da ein aus der Höhe aufgehendes Licht ein Widerspruch wäre, freilich auch nicht mit ἐπεσκέψατο (Kün., de W.), sondern mit dem folgenden ἐπιφᾶναι (Paul.). Zacharias vergleicht das messianische Licht, die Herrlichkeit Gottes, welches in der messianischen Zeit den Menschen leuchtet, mit einem Himmelslichte, das vom hohen Himmelsgewölbe herableuchtet. — ἐπιφᾶναι Angabe des Zweckes, zu welchem das Licht aufgegangen. — Mit τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις ist nicht die ganze sündige Menschheit (Oosterz.) gemeint, sondern wie ἡμᾶς die Glieder des israelitischen Volkes, welche durch die Worte als solche charakterisirt werden, welche des ihnen jetzt zu Theil werdenden Lichtes in hohem Grade bedürfen, weil sie sich in dunkler Finsterniss befinden. Angespielt wird an Jes. 9, 1: „Das Volk, welches im Finstern wandelt, schauet ein grosses Licht; die da sitzen im Lande des Todesschattens, über ihnen erglänzet Licht.“ Die Worte schildern einen Zustand des tiefsten geistigen Elends und der Verödung, bei welchem es gänzlich an Allem fehlt, was die Seele zu befriedigen vermag, ja, wie das Folgende zeigt, auch an der Erkenntniss, um den Weg zu finden, der aus dem Elende herausführt. σκιὰ θανάτου (= צַלְמָוֶת) Bezeichnung der dichtesten Finsterniss, wie sie da herrscht, wo der Tod seine Schatten wirft. Die in derselben befindlichen Menschen werden als solche gedacht, welche im Grunde schon dem Hades angehören und daher von dem Todesdunkel, welches in demselben herrscht, umfangen sind. — τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν Zweckangabe des Leuchtens. Es setzen diese Worte voraus, dass die Füsse der in Rede stehenden Menschen bisher in der Irre gingen, weil sie bei der herrschenden Dunkelheit mit der Richtung des Weges unbekannt waren, der sie aus dem Elende hätte herausführen können. Das Leuchten des himmlischen Lichtes hat nun den Zweck, diesem Mangel abzuhelfen, indem es das Dunkel erhellend ihnen möglich macht, das Ziel zu erkennen und ihren Füssen die rechte Richtung zu geben und damit auf den Weg des Friedens zu gelangen. — ὁδὸς εἰρήνης nicht: der Weg, auf welchem der Friede geht (Euthym.,

Schanz), auch nicht: der Weg, auf welchem nichts zu fürchten und zu vermissen ist (Hofm.), sondern: der, den man zu wandeln hat, um zum Frieden zu gelangen (Theophyl., Mey., Weiss). Mit *εἰρήνη* wird das Ziel selbst genannt. Der Ausdruck bezeichnet nicht (= שָׁלוֹם) Heil, Wohlfahrt (Mey., Weiss, God., Holtzm.), sondern: Friede, und zwar ist nicht äusserer Friede, äussere Sicherheit (Grot.) gemeint (vgl. V. 74), aber auch nicht der Friede des Menschen mit Gott (Bl.), sondern der innere Zustand des Befriedigtseins, bei welchem der Mensch nach Beseitigung alles dessen, was ihm früher feindlich entgegentrat und seine Gemüthsruhe störte, sich nun innerlich glücklich fühlt.

Der Hymnus des Zacharias hat hiermit einen passenden Abschluss erlangt, indem er am Ende zu dem Hauptgedanken zurückkehrt, mit welchem er begann. Er begann mit einem Preise Gottes, weil er sein Volk gnädig angeblickt und ihm Erlösung bereitet habe, und er schliesst wiederum damit, dass er das gnädige Erbarmen Gottes hervorhebt, vermöge dessen er uns angeblickt und mit seinem Lichte unser Dnnkel erleuchtet habe, so dass wir nun den Weg zum Frieden finden können.

Nach Mittheilung des Hymnus kehrt Lucas noch einmal zu Johannes zurück, um, bevor er zu einem neuen Gegenstande übergeht, noch kurz summarisch über dessen weitere Geschichte bis zu dem Zeitpunkte zu berichten, von welchem an er später wieder ausführlicher von demselben zu erzählen hat (vgl. 3, 1 ff.).

V. 80: Das Knäblein aber wuchs und erstarkte am Geist; und er war in den Wüsten bis zum Tage seiner Darstellung vor Israel. — Es wird hiermit zu V. 66 zurückgekehrt, wo bereits hinsichtlich der Entwickelung des Knaben während seiner ersten Kindheitsjahre hervorgehoben worden war, dass die Spuren besonderer göttlicher Leitung bei derselben hervorgetreten seien. Hier wird nun ein Bericht über seine weitere Entwickelung, wie sie in den späteren Kindheits- und Jünglingsjahren eingetreten, gegeben, und zwar wird zunächst von seiner Entwickelung nach ihrer rein natürlichen Seite berichtet, und dann wird seine geistige Eigenthümlichkeit charakterisirt, wie sich diese allmählich bei ihm ausgebildet habe. — *ηὔξανε* nicht vom Wachsthum überhaupt, an Leib und Seele (Starke), sondern, wie das Folgende zeigt, allein von der körperlichen Entwickelung, der Zunahme an Leibesgrösse und körperlichen Kräften. — *ἐκραταιοῦτο πνεύματι* (vgl. Ps. 31, 24. Eph. 3, 16. 1 Cor. 16, 13) von der geistigen Erstarkung, der Zunahme seiner geistigen Kräfte. *πνεύματι* ist nämlich nicht vom göttlichen Geiste zu verstehen (entweder: „mit Hülfe des göttlichen Geistes“ oder „hinsichtlich

des Besitzes des göttlichen πνεῦμα und der mit ihm verbundenen Gaben" (Euthym., Theophyl., Grot., Starke, Ew.), sondern von dem menschlichen Geiste des Johannes selbst, der höheren Naturseite im Gegensatz zum Leibe (πνεύματι = κατὰ πνεῦμα). Sinn: Mit der körperlichen hielt die geistige Entwickelung gleichen Schritt, indem die in seinem Geiste angelegten Kräfte und Fähigkeiten immer mehr zur Ausbildung gelangten. — Mit ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις soll nicht bloss die Lebensart des Johannes charakterisirt werden, wie viele Ausleger wollen (Beng., Heum., Paul., Ros., Olsh., Hofm., Keil), welche zum Theil unter den ἔρημοι die Vaterstadt des Johannes selbst verstehen (Heum., Paul.), die wegen ihrer einsamen Lage in einer nicht stark bevölkerten Gegend als Wüste bezeichnet werde, oder auch die Stille seines väterlichen Hauses im Gegensatz zu der Oeffentlichkeit, in welche er später mit seiner ἀνάδειξις getreten (Beng., Ros., Olsh.), sondern es soll auf wirklich wüste Gegenden hingewiesen werden, in denen er sein Leben als Jüngling und Mann verbracht habe. Gemeint sind ohne Zweifel die wüsten Gegenden in der Nähe seiner Heimath östlich vom Gebirge Juda, welche unter dem Name der Wüste Juda sich an der westlichen Seite des todten Meeres hinziehen, nördlich in die Wüste Jericho, südlich in die Wüsten Zin und Edom auslaufend (Grot., Kün., de W., Mey., Weiss, Bl., God.). Zugleich will Lucas damit die Richtung charakterisiren, welche seine geistige Entwickelung genommen habe. Es war, will er sagen, ein ernster, den äusseren Genüssen des Lebens abgekehrter und Gott zugekehrter Sinn, der ihn ganz und gar beherrschte, und dabei hatte er von Anfang an einen Zug zur Einsamkeit, und führte in Folge dessen mehr ein beschauliches, nach Innen gekehrtes, als der Aussenwelt zugewendetes Leben, ein Zug, der es ihm nicht möglich machte, für die Länge in seiner Heimath und im Verkehr mit anderen Menschen zu bleiben, sondern ihn endlich in die Wüste hinaustrieb, wo er sich ungestört der Meditation und dem Gebet überlassen konnte. Man kann daraus zugleich schliessen, dass, wie ihn der Umgang mit anderen Menschen nicht anzog, so diese auch nicht sonderlichen Einfluss auf ihn werden gewonnen haben, so dass er seine Bildung nicht in den Schulen der Priester und Schriftgelehrten erhielt, sondern selbstständig in der Schrift forschte, deren Sinn ihm je länger je mehr durch den ihn erfüllenden Geist erschlossen wurde. — Die Worte ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ nennen nicht den terminus ad quem seines Seins in der Wüste überhaupt, da nach 3, 2 ff. (vgl. Matth. 3, 1 ff. Mrc. 1, 1 ff.) ja auch die ἀνάδειξις selbst in der Wüste erfolgte, ja auch die ganze nachfolgende Wirksamkeit des Johannes diese zum Schauplatz hatte (vgl. 7, 22), sondern den Zeitpunkt, bis zu welchem

für jetzt Lucas das Leben des Johannes beschreiben will. — ἀνάδειξις (vgl. Sir. 43, 7) öffentliche Bekanntmachung. Der Ausdruck wird insbesondere von der Proclamirung, Ernennung Jemandes für ein Amt, für die Ausführung irgend einer Aufgabe gebraucht (vgl. 10, 1. Apost. 1, 24. 2 Macc. 9, 23. 25. 10, 11. 14, 12. 26. 3 Esr. 1, 34. 8, 23). Hier ist die öffentliche Ernennung des Johannes für das Amt gemeint, das dieser als Vorläufer des Messias zu verwalten hatte, eine Ernennung, die, nachdem sie durch eine Offenbarung Gottes an Johannes geschehen, durch diesen selbst dem Volke öffentlich bekannt gemacht wurde.

2. Die Geburt Jesu.

C. 2. V. 1—20.

Nachdem Lucas im ersten Capitel die wunderbaren Ereignisse, welche der Geburt des Weltheilandes vorangingen und dieselbe vorbereiteten, mitgetheilt hat, geht er zum Bericht von dessen Geburt selbst über und von den Umständen, welche mit ihr in Verbindung standen.

V. 1: Es geschah aber in jenen Tagen, dass eine Verordnung vom Kaiser Augustus ausging, dass die ganze Welt aufgezeichnet würde. — ἐγένετο δέ vgl. 1, 8. — ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (Matth. 3, 1. Marc. 1, 9. 8, 1. Apost. 9, 37), dem Sinne nach nicht verschieden von ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις (1, 39, 6, 12. Apost. 6, 1. 11, 27), welche beiden Ausdrucksweisen dem hebr. בַּיָּמִים הָהֵם (2 Mos. 2, 11. 23. Jes. 38, 1) entsprechen, hat die Bestimmung diese Erzählung an die unmittelbar vorangehende zeitlich anzuknüpfen. Denn unnatürlich ist es, ἐκείναις mit Huschke auf den 1, 5 genannten Zeitraum „in den Tagen des Herodes“ zurückzubeziehen. Gemeint kann vielmehr nur sein die Zeit, von welcher in der vorigen Erzählung die Rede war, zumal derselbe Ausdruck an allen übrigen Stellen sich auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht, und Lucas bisher jede folgende Erzählung zeitlich an die unmittelbar vorangehende angeknüpft hat. Doch kann nicht die Zeit gemeint sein, von welcher V. 80 handelte. Denn abgesehen davon, dass dieser Vers nur einen Anhang zum vorigen Abschnitt bildete, enthält derselbe nichts, woran man bei ἐκείναις denken könnte. Der Beziehung auf die Zeit, in welcher Johannes „aufwuchs und im Geiste erstarkte“, steht nämlich die Länge dieser Zeit entgegen, da die Annahme nicht natürlich ist, dass Lucas, der sonst so genaue Zeitbestimmungen liebt, gerade hier, wo es sich um die Zeit der Geburt der Hauptperson seiner ganzen Schrift handelte, eine so durchaus vage und allgemeine Zeitbestimmung gegeben haben sollte. Noch weniger kann Lucas

aber die der ἡμέρα ἀναδείξεως vorangehende Zeit, in welcher Johannes in den Wüsten lebte, meinen. So bleibt nur übrig, den Ausdruck auf die Zeit zu beziehen, mit welcher sich vorzugsweise die vorige Erzählung beschäftigte, nämlich die der Geburt und Beschneidung Johannis und die unmittelbar auf sie folgende. Es reiht sich demnach die folgende Erzählung ebenso genau an die vorige an, wie diess bei den früheren der Fall war, und Lucas will sagen, dass um dieselbe Zeit, in welche die Hauptereignisse der vorigen Erzählung fielen, ein anderes Ereigniss eingetreten sei, welches weiter dazu habe dienen müssen, die göttlichen Rathschlüsse zur Verwirklichung zu führen, indem es die Veranlassung gegeben habe, dass der embryonisch in der Menschheit bereits gegenwärtige Weltheiland nicht in Nazaret, sondern an dem Orte geboren werden musste, an dem der nur allein geboren werden konnte, der den Thron seines Vaters David besitzen und ewig über das Haus Jacobs König sein sollte. Als dieses Ereigniss wird hier das Ausgehen eines Edictes seitens des damals die Welt beherrschenden Kaisers Augustus genannt: dass die ganze Welt sich aufzeichnen liesse. — ἐξῆλθε (vgl. Dan. 2, 13. 9, 25. Eph. 1, 19) es ging aus d. h. es wurde behufs der Vollziehung bekannt gemacht. In den Worten liegt nicht, dass der Befehl in der angegebenen Zeit im ganzen römischen Reiche publicirt worden sei, sondern zunächst nur: dass derselbe, obgleich er sich auf das ganze römische Reich bezog, damals in Palästina bekannt gemacht worden sei. — δόγμα nicht Beschluss (de W., Ew.), sondern Befehl, Verordnung, Edict (vgl. Apost. 17, 7. Dan. 2, 13). Wenn der Befehl als vom Kaiser ausgegangen bezeichnet wird, so wird damit nicht ausgeschlossen, dass derselbe Folge eines vom Kaiser veranlassten Senatsbeschlusses gewesen. Vielmehr ist eine solche Mitbetheiligung des römischen Senats als selbstverständlich anzusehen, da dem Kaiser nur für den ihm unmittelbar untergebenen Theil des Reiches d. i. die auswärtigen Provinzen, nicht aber für das ganze Reich eine Maassregel wie die hier erwähnte ohne Vermittelung des Senates anzuordnen zustand. — Der Ausdrnck πᾶσα ἡ οἰκουμένη, welcher ausser dieser Stelle im N. T. gewöhnlich von der gesammten bewohnten Erde gebraucht wird (vgl. 4, 5. 21, 26, Apost. 24, 5. Röm. 10, 18. Hebr. 1, 6), kann hier, wie παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου zeigt, nur den orbis terrarum im römischen Sinne bezeichnen d. h. das römische Reich nach seinem Gesammtgebiete. Eine Beschränkung des Ausdrucks auf das Gebiet der ὑπήκοοι d. i. auf die Provinzen mit Ausschluss Italiens (Wieseler) ist durch den sonstigen constanten Sprachgebrauch ausgeschlossen. Noch willkührlicher ist die Meinung älterer Ausleger (Flacius, Fabric., Rus, Lackemacher, Lenfant, Starke, Heum., Ros., Kün.,

Paul., Hug, Olsh., auch Schanz), dass nur Palästina gemeint sei. — ἀπογράφεσθαι aufgezeichnet werden, eingetragen werden in die öffentlichen Listen. Zu welchem Zwecke nach dem Befehle des Augustus diese Aufzeichnung geschehen sollte, ob um zunächst nur eine genaue Kenntniss von Flächeninhalt, Einwohnerzahl und Vermögen der einzelnen zum römischen Reiche gehörigen Länder zu gewinnen, oder ob sie direct eine Besteuerung derselben bezweckte, geht aus dem Ausdrucke nicht hervor. Man nimmt aber in der Regel an, aus V. 2 gehe klar hervor, dass nur eine ἀπογραφή im letzteren Sinne gemeint sein könne, da sie hier mit der allgemein bekannten Apost. 5, 37 erwähnten, welche im J. 6 n. Chr. nach Absetzung des Archelaus erfolgte und ein eigentlicher Census war, entweder identificirt oder auf gleiche Linie gestellt werde. Allein eine Identificirung findet, wie die Erklärung zeigen wird, nicht statt. Wenn sie aber allerdings mit ihr zusammengestellt wird, so war diess auch möglich, wenn der Zweck beider ἀπογραφαί ein verschiedener war, da das äussere Verfahren bei jeder allgemeinen öffentlichen Aufzeichnung im Wesentlichen das gleiche war. Entscheiden lässt sich nur bei Beachtung dessen, was andere Schriftsteller hierüber berichten und was als das an sich Wahrscheinliche angesehen werden muss. Dann aber wird man sagen müssen, dass ein allgemeiner Reichscensus sicher von Augustus nicht angeordnet worden ist, da sich nicht annehmen lässt, dass ein so wichtiges Ereigniss von sämmtlichen Historikern der damaligen und folgenden Zeit völlig hätte mit Stillschweigen übergangen werden können. Aber selbst wenn sich annehmen liesse, dass Lucas allein die Kunde davon aufbewahrt habe, würde immerhin undenkbar bleiben, dass, wie dann Lucas berichten würde, dieser Census sich auch auf Palästina erstreckt habe, zu einer Zeit, in welcher dieses noch nicht römische Provinz war, sondern noch unter eigenen, wenn auch von Rom noch so abhängigen, Fürsten stand. Aus diesem Grunde scheint das Wahrscheinliche, dass Lucas, dem man nicht unnöthiger Weise einen so groben historischen Irrthum wird zuschreiben dürfen, von dem Befehl zu einem allgemeinen Reichscensus nicht habe berichten wollen, da sich der von ihm gebrauchte Ausdruck sehr wohl von der Anordnung einer descriptio orbis zu statistischem Zwecke verstehen lässt. Dass aber letztere unter Augustus wirklich stattgefunden habe, ist gegenwärtig nicht mehr zweifelhaft. In der Vorrede zu einer dem Aethicus Ister, einem Christen des 4. Jahrhunderts, zugeschriebenen Schrift wird ausdrücklich erzählt, dass schon auf den Antrag des Julius Cäsar der römische Senat eine Vermessung des ganzen römischen Reiches angeordnet habe, welche, nachdem an ihr 32 Jahre gearbeitet worden, unter Augustus vollendet worden

sei.[1]) Mit dieser Angabe stimmt überein, wenn verschiedene römische Schriftsteller von einer statistischen Urkunde berichten, welche eine Uebersicht über die Streitkräfte und Finanzen des ganzen römischen Reichs enthielt, die von des Augustus eigener Hand geschrieben nach dessen Tode von Drusus, dem Sohne des Tiberius, dem Senate vorgelesen wurde, vielleicht eine Vervollständigung des Verzeichnisses, welches Augustus schon im Jahre 731 dem Calpurnius Piso übergeben hatte. Vergl. Tacitus, Annal. 1, 11. Sueton. Aug. 28, 101. Dio Cass. 53, 30. 56, 33. Dieses von ihm hinterlassene rationarium imperii setzt zwar nicht mit Nothwendigkeit eine auf das ganze römische Reich sich erstreckende Katastrirung voraus, aber es macht doch eine solche wahrscheinlich. Nicht ohne Wichtigkeit ist ferner, wenn die agrimensorischen Schriften von einer zur Zeit des Augustus geschehenen allgemeinen Reichslandesvermessung berichten und dabei auch den Namen des Feldmessers nennen, dessen sich der Kaiser bedient, und dem er aufgetragen habe, die durch die Vermessung gewonnenen Resultate in ein Buch zusammenzutragen.[2]) Endlich stimmen damit auch die Notizen des Cassiodorus, Isidorus von Sevilla und Suidas überein, die, wenngleich diese Schriftsteller einer späteren Zeit angehören, doch nicht ohne Bedeutung sind, da sie das, was sie von einer Vermessung des Erdkreises mittheilen, nur aus irgend einer alten Quelle geschöpft haben können. Von diesen sagt Cassiodorns Variar. 3, 52: Augusti temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. Isidorus von Sevilla ferner sagt in seinen Etymolog. 5, 36: Caesar Augustus Romanum orbem descripsit. Suidas aber theilt sogar Specialitäten mit, über die kein anderer uns bekannter Schriftsteller

[1]) Cosmographia (ed. Gronov p. 26): Julius Caesar . . . ex senatus consulto censuit omnem terram jam Romani nominis admetiri per prudentissimos viros et omni philosophiae munere decoratos. Ergo a Julio Caesare et M. Antonio coss. orbis terrarum metiri coepit . . . Ac sic omnis orbis terrae intra annos XXXII a dimensoribus peragratus est, et de omni ejus continentia perlatum est ad senatum.

[2]) Vgl. Ex libro Balbi in den rei agrar. auct. ed. Goes. p. 143: Augustus . . . omnem terram suis temporibus fecit remensurari. — Aggen. Urb. ebend. p. 50: qui terram denuo metiri praeceperit, sicut Caesaris Augusti temporibus factum est. — Aehnlich heisst es in der Schrift eines unbekannten Verfassers ebendas. p. 148: Jubente Augusto Caesare, Balbo mensore, qui omnium provinciarum mensuras distinxit ac declaravit. — Frontin. de colon. ebend. p. 109: Balbi mensoris, qui temporibus Augusti omnium provinciarum et civitatum formas et mensuras compertas in commentarios retulit et legem agrariam per universitatem provinciarum distinxit ac declaravit.

berichtet, wenn er unter dem Worte *ἀπογραφή* (Ausgabe von Gaisford Tom. I. p. 473) sagt: *Ὁ δὲ Καῖσαρ Αὔγουστος, ὁ μοναρχήσας, εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος, ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεσθαι.* und unter dem Worte *Αὔγουστος*: *Ὅτι Αὔγουστος Καῖσαρ δόξαν αὐτῷ πάντας τοὺς οἰκήτορας Ῥωμαίων κατὰ πρόσωπον ἀριθμεῖ βουλόμενος γνῶναι πόσον ἐστὶ πλῆθος, καὶ εὑρίσκονται οἱ τὴν Ῥωμαίων οἰκοῦντες υι μυριάδες καὶ χίλιοι ιζ ἄνδρες.* Nach allen diesen Zeugnissen kann es nicht zweifelhaft sein, dass zur Zeit des Augustus und auf seinen Befehl wirklich eine alle einzelnen Theile des römischen Reiches betreffende Katastrirung stattgefunden habe. Dass, wenn eine solche damals aber stattfand, sie sich auch auf das damals Rom bereits tributpflichtige und in jeder Hinsicht von ihm abhängige Palästina habe erstrecken können, ist unbestreitbar. Dann aber hat man auch ein Recht zu der Annahme, dass Lucas in unserem Verse nichts anderes sagen wolle, als dass in dem von ihm genannten Zeitpunkte der Befehl des Augustus zur Vornahme dieser Katastrirung in Palästina gerade bekannt gemacht worden sei.

V. 2. eine Bemerkung, welche den Zweck hat, die in Rede stehende *ἀπογραφή* den Lesern näher kenntlich zu machen: Diese[1]) Aufzeichnung geschah als erste,[2]) während Quirinius Statthalter von Syrien war. — Es lassen diese Worte erkennen, dass es hinsichtlich der Aufzeichnung, von welcher V. 1 berichtet wurde, nicht beim blossen Befehl geblieben, sondern dass sie auch wirklich zur Ausführung gekommen sei, wobei aber unbestimmt gelassen wird, ob diess in dem ursprünglich beabsichtigten Umfange der Fall gewesen, da das, was hier über sie bemerkt wird, nur über ihre Abhaltung in Palästina Aufschluss giebt. — Man hat diesen Vers wegen der historischen Schwierigkeiten, welche er bereitet, mitunter für ein Glossem (Bez., Pfaff, Valcken., Kün., Olsh.) oder seinen Text für verstümmelt (Huet., Heum., Capell., Vales., Michael., Whiston, Venem.) angesehen, doch ohne jeden Grund, da der Text durchaus feststeht. Auch zu der Annahme, dass das *ἡ* vor *ἀπογραφή* unächt sei (Lachm., Tisch., Wies., God., Weiss, Keil u. AA.), hat man auf Grund der vorhandenen Handschriften kein Recht, so dass Uebersetzungen wie: „Das ward eine erste *ἀπογραφή*" (Wies. in d. chron. Syn.) oder: „eine

[1]) *ἡ* vor *ἀπογραφή* fehlt in Sin BD, ist aber durch A und, wie es scheint, sämmtliche übrige Handschriften bezeugt.

[2]) Zu lesen ist *πρώτη ἐγένετο*, statt dessen Sin: *ἐγένετο πρώτη* und D: *ἐγένετο ἀπογραφὴ πρώτη* haben.

derartige Schatzung existirte als erste“ (ders. in den Beiträgen S. 24) oder indem man αὕτη in αὐτή umwandelt: „die Schatzung selbst geschah als erste“ (Paul., Gersd., Hofm. in Weiss. u. Erf., Ebr., Lange, Oosterz.) oder: „die Schatzung selbst, welche die erste heisst, geschah als“ (God.) kein Recht haben. Ferner hat man πρώτη nicht zum Subject (de W., God., Steinm., Bisp.), sondern zum Prädicat zu ziehen, und die einzig mögliche Uebersetzung ist: „Diese Aufzeichnung geschah als erste, während u. s. w.“ Fraglich aber kann erscheinen, in welchem Sinne Lucas die ἀπογραφή als πρώτη bezeichne. Die Ansichten darüber sind verschieden. 1) Die Einen meinen, Lucas habe damit auf ihre Bedeutsamkeit hinweisen wollen: dass nämlich die Geburt des Welterlösers gerade zu der Zeit erfolgt sei, in der die tiefste Erniedrigung der Juden durch die Römer ihren Anfang genommen (Ebr., Oosterz.), oder dass sie mit dem im ersten Reichscensus sich realisirenden Reiche der Cäsarn zusammengetroffen sei (Huschke, Wies., Steinm.), oder es solle auf die universelle Natur des Erlösers hingewiesen werden, indem hervorgehoben werde, dass seine Geburt mit dem Ereigniss zusammengefallen sei, durch welches das particuläre Palästina in den Complex des römischen Universalreiches aufgenommen worden, so dass Jesus gleich bei seiner Geburt nicht bloss Bürger des kleinen Palästina, sondern durch Einregistrirung in den römischen Reichskataster Bürger der πᾶσα ἡ οἰκουμένη geworden sei (Theophyl., Euthym., Erasm., Beng., Wies., Oosterz., Holtzm.). 2) Andere nehmen πρώτη comparativisch = προτέρα und sehen in den Worten πρώτη ἡγεμονεύοντος κτλ. eine Zeitbestimmung = „eher als Quirinius Statthalter war“ (so nach dem Vorgang vieler älteren Ausleger Tholuck, Huschke, Wiesel., Caspar., Born., Ew., Pressensé, Nösg.). 3) Andere nehmen den Ausdruck in dem Sinne von: „zuerst“, „nicht früher“ (Hofm. u. Lichtenst.). 4) Godet hält den Ausdruck ἡ ἀπογραφὴ πρώτη für einen terminus technicus = „die sogenannte erste Schätzung“. 5) Endlich noch Andere nehmen an, dass πρώτη mit ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου eng zu verbinden und die in Rede stehende Aufzeichnung als erste der von dem Statthalter Quirinius gehaltenen bezeichnen solle (so Win., de W., Mey., Bisp., Weiss). Die zuletzt genannte ist die allein natürliche Auffassung. Lucas setzt ohne Zweifel eine von Quirinius gehaltene Aufzeichnung, nämlich die im J. 760 stattgefundene, von welcher auch Apost. 5, 37 die Rede ist, als den Lesern bekannt voraus und will mit πρώτη verhüten, dass sie sie mit dieser verwechseln. — Der Vers hat hiernach den Zweck, die ἀπογραφή, welche zur Zeit der Geburt Jesu geschah, näher zu bestimmen dadurch, dass dieselbe von der 11 Jahre später stattgefundenen, allgemein bekannten, unterschieden wird. Der Umstand, dass

Lucas eine Aufzeichnung, die zunächst einen nur statistischen Zweck hatte, mit einer solchen, die behufs der Besteuerung geschah, zusammenstellt, macht durchaus keine Schwierigkeit. Hatten doch beide das Gemeinsame, *ἀπογραφαί* zu sein d. h. Aufzeichnungen der einzelnen Personen in die staatlichen Register, worauf es dem Lucas allein ankommt. — *ἐγένετο* sie geschah, kam zur Ausführung. Doch liegt der Nachdruck nicht auf diesem Wort, sondern auf *πρώτη*. Denn der Sinn ist nicht: „Die damals angeordnete Aufzeichnung kam erst unter Quirinius zur Vollziehung", oder: „die damals angefangene kam erst unter Quirinius zur Vollendung" (v. Gump., Köhl., Steinmeyer), sondern: „Die in Rede stehende geschah unter den von Quirinius vollzogenen als erste" oder mit anderen Worten: sie geschah unter Quirinius dem Statthalter von Syrien, aber eher, als die dem Leser bekannte vollzogen wurde. — *ἡγεμονεύοντος* (dieser Ausdruck im N. T. nur noch 3, 1) *τῆς Συρίας Κυρηνίου* kann nur heissen: „während Quirinius den Oberbefehl über Syrien hatte" d. h. während er Statthalter (legatus Augusti pro praetore) von Syrien war. Die meisten Ausleger halten diese Angabe des Lucas für einen historischen Irrthum, indem sie hervorheben, dass Quirinius erweislich erst i. J. 759, also 10 bis 11 Jahre später Statthalter von Syrien geworden, zur Zeit der Geburt Jesu aber nicht dieser, sondern Qu. Sentius Saturninus (744—48) oder P. Quintilius Varus (748—50) dieses Amt verwaltet haben. Andere suchen entweder damit zu helfen, dass sie annehmen, Lucas wolle durch die von ihm gebrauchten Worte den Quirinius nur als nachmaligen Statthalter (Lardner, Münter, Rosenm.) bezeichnen, oder dadurch, das sie *ἡγεμονεύοντος* in weiterem Sinne nehmen und annehmen, Lucas wolle den Quirinius damit als einen damals im Auftrage des Kaisers in Syrien thätigen ausserordentlichen Commissarius bezeichnen (so nach dem Vorgang Aelterer Beng., Neand., Hug., Ew.). Allein die beiden letzteren Erklärungsversuche sind sicher sprachlich nicht zu rechtfertigen, die zuerst genannte Annahme beruht aber insofern auf einem Irrthum, als neuere Forschungen erwiesen haben, dass P. Sulpicius Quirinius schon vor dem Jahre 759 einmal kurze Zeit Statthalter von Syrien gewesen ist (so von neueren Forschern Henzen, Bergmann, Nipperdey, Th. Mommsen, Zumpt, Gerlach, Weizsäcker, Schürer). Doch scheint auch durch diese Entdeckung die Angabe des Lucas noch nicht gerechtfertigt zu werden, da historisch feststeht, dass im J. 749, dem wahrscheinlichen Geburtsjahre Jesu, P. Quintilius Varus (748—750) Statthalter von Syrien gewesen ist, die erste Statthalterschaft des Quirinius aber frühestens 750 begonnen haben kann. Es bleibt daher auch jetzt die Frage, mit welchem Rechte Lucas habe sagen können, die zur Zeit der Geburt Jesu gehaltene *ἀπογραφή* habe unter der Statt-

halterschaft des Quirinius stattgefunden, wenn doch dieser frühestens ein halb Jahr nach dem Tode des Herodes zum ersten Male Statthalter von Syrien geworden sein kann. Zumpt sucht die Angabe des Lucas damit zu rechtfertigen, dass er annimmt, Lucas benenne die ἀπογραφή nach dem Statthalter, unter dem sie beendigt worden sei, indem er meint, Sentius Saturninus (744—48) möge dieselbe begonnen, Quintilius Varus (748—750) fortgesetzt und Quirinius (750—752) zu Ende geführt haben. Allein damit würde in Wirklichkeit die Notiz noch nicht gerechtfertigt, da Lucas mit ihr offenbar den Statthalter nennen will, der die ἀπογραφή damals leitete, als die Eltern Jesu behufs des ἀπογράφεσθαι nach Bethlehem geführt wurden. Viel natürlicher scheint uns die Annahme, dass Quirinius die ἀπογραφή von Anfang an leitete, dass derselbe aber bei ihrem Beginn noch ausserordentlicher kaiserlicher Commissarius war, während Varus den Oberbefehl über Syrien hatte, im Verlaufe der ἀπογραφή aber selbst Statthalter wurde und sie als solcher beendigte. Mit dieser Annahme stimmt Tacit. annal. 3, 48 überein, nach welcher Stelle Quirinius schon vor dem Antritt seiner Statthalterschaft mit ausserordentlichen Aufträgen sich im Orient aufhielt. Auf der andern Seite entsprechen ihr die Worte des Lucas, sofern dieser dann mit Recht sagen konnte, es sei diess die erste ἀπογραφή gewesen, die Quirinius als Statthalter von Syrien geleitet habe.

V. 3. geht der Bericht zu den Folgen des genannten Edictes über: Und es reisten Alle sich aufzeichnen zu lassen, jeder in seine eigene[1]) Stadt. — πάντες nicht alle Bewohner des römischen Reiches, sondern alle Palästinenser, da hier nur von der Vollziehung des Edictes in Palästina die Rede ist. Doch wird der Umfang des in πάντες liegenden Begriffs durch den Zusammenhang noch näher bestimmt, sofern selbstverständlich nur diejenigen eine solche Reise zu machen hatten, welche sich nicht schon in der ἰδία πόλις aufhielten. Thatsächlich werden es also verhältnissmässig nur Wenige gewesen sein, wenn man ἰδία πόλις richtig versteht. — εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν versteht man in der Regel wegen V. 4 von dem Stammort (so sämmtliche Ausleger ausser Hoffmann, Leben Jesu S. 277 und Hofmann), doch ohne jede Berechtigung. Denn 1) liegt dieser Begriff nicht in dem Ausdruck, vgl. Matth. 9, 1. 2) V. 4 enthält dazu keine Nöthigung. 3) Matth. 2, 22 macht wahrscheinlich, dass Bethlehem der Wohnort Josephs war. 4) Da die Aufzeichnung vom römischen Kaiser angeordnet war, und nach V. 2 unter römischer Leitung vor sich ging, darf man annehmen, dass sie auch der römischen Sitte

[1]) Statt ἰδίαν (Rec.) haben BDLΞ ἑαυτοῦ, Sin: ἑαυτῶν. Interpretament!

gemäss vollzogen wurde. Nach dieser geschah sie aber nicht am Geschlechts-, sondern am Wohnorte der Einzelnen. 5) Auch aus sachlichen Gründen ist nicht wahrscheinlich, dass die Aufzeichnung am Geschlechtsorte geschehen sei. Denn einmal würde durch eine solche Anordnung der Erfolg der ganzen Verordnung unsicher gemacht worden sein, da in damaliger Zeit die grosse Masse der Israeliten ohne Zweifel ihre Abstammung nicht mehr genau wusste und so nothwendig in Zweifel hätte gerathen müssen, welches ihre Geschlechtsstadt sei. Aber auch selbst den Fall gesetzt, dass jeder hierüber genaue Auskunft zu geben wusste, wie unpraktisch wäre die Maassregel gewesen, da sie den grössten Theil der Israeliten genöthigt hätte, sich auf die Wanderung zu begeben, und wie geeignet, Missstimmung und Unruhen zu erregen! In ganz anderem Lichte erscheint die Maassregel, wenn man unter der *ἰδία πόλις* den Wohnort versteht. Denn dann besagt der Vers nur, dass die verhältnissmässig wenigen Israeliten, welche aus irgend welchem Grunde gerade damals von ihrem eigentlichen Wohnorte fern lebten, durch den von Augustus ausgegangenen Befehl veranlasst worden seien, sich nach ihrer Heimath zurückzubegeben.

Darauf geht V. 4 der Bericht zu den Personen über, auf die es dem Lucas eigentlich ankommt, indem bemerkt wird, dass auch Joseph zu denen gehört habe, welche damals zeitweilig sich nicht an ihrem Heimathsorte aufgehalten und so durch das Edict genöthigt worden seien, dorthin zu reisen: Es zog aber auch Joseph hinauf von Galiläa aus der Stadt Nazaret nach Judäa in die Stadt Davids, welche Bethlehem heisst, weil er aus dem Hause und Geschlechte Davids war (V. 5), um sich aufzeichnen zu lassen mit Maria, dem ihm verlobten[1]) Weibe[2]), welche schwanger war. — Mit *καί* wird Joseph der Zahl der *πάντες* eingereiht. — *ἀνέβη* vgl. V. 42. Matth. 20, 17. Der Ausdruck erklärt sich aus dem höheren Range, welcher Judäa als dem Mittelpunkte der Theokratie zuerkannt wurde. — Der Zeitpunkt der Reise lässt sich nur im Allgemeinen bestimmen. Denn wenn V. 1 als die Zeit, in der der Befehl des Kaisers in Palästina bekannt gemacht worden, die der Beschneidung Johannis genannt wurde, so war diess nur eine ungefähre Zeitbestimmung. Auch braucht nicht nothwendig angenommen zu werden, dass die *ἀπογραφή* selbst unmittelbar nach Ausgang des Befehles begonnen habe und demnach die behufs derselben nothwendigen Reisen sofort

[1]) Statt *μεμνηστευμένη* (Rec.) haben Sin ABCDL *ἐμνηστευμένῃ*.
[2]) *γυναικί* (Rec.) fehlt in Sin BCDLΞ.

hätten erfolgen müssen. Auf der anderen Seite kann auch nicht eine lange Zwischenzeit zwischen der Geburt Johannis und der Reise Josephs nach Bethlehem angenommen werden, da Maria, die den Joseph auf dieser Reise begleitete, zur Zeit der Geburt Johannis bereits seit drei Monaten (vgl. 1, 56) schwanger war, nicht aber wahrscheinlich ist (gegen Kün.), dass sie in der späteren Zeit ihrer Schwangerschaft eine solche Reise unternommen habe. — Wir erfahren aus diesem Verse, dass Joseph sich in der unmittelbar vorangegangenen Zeit in Nazaret in Galiläa aufgehalten hatte, während sein eigentlicher Wohnort Bethlehem in Judäa war. Was ihn nach Nazaret geführt hatte, muss dahingestellt bleiben. Die Erzählung macht jedoch wahrscheinlich, dass er sich längere Zeit in Nazaret aufgehalten hatte, nicht bloss dorthin gereist war, um seine Braut heimzuholen, und dass er auch noch längere Zeit von seiner Heimath ferngeblieben sein würde, wenn nicht die *ἀπογραφή* ihn genöthigt hätte, dieselbe gerade jetzt aufzusuchen. — Der Heimathsort des Joseph wird nicht nur mit Namen genannt, sondern auch nach seiner historischen Bedeutung, als der Geburtsort Davids (1 Sam. 16, 1. 17, 12), näher bezeichnet. Lucas weist auf diese Bedeutung ausdrücklich hin, weil ihm die jetzige Reise des Joseph nach Bethlehem mit derselben in einem inneren Zusammenhange steht. Sollte doch die jetzige Reise Josephs das Mittel werden, dass an demselben Orte, aus welchem einst David hervorgegangen, der ihm verheissene Nachkomme, der Messias, geboren werde. — Mit den Worten *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυΐδ* wird noch der Grund genannt, wesshalb es dem Joseph darauf ankam, dass er gerade in der Stadt Davids und nicht an einem anderen Orte mit seinem Weibe aufgezeichnet werde. Der Grund war nicht, weil er einen Antheil an dem davidischen Erbgrundstücke hatte (Hofm.), sondern weil er als Abkömmling Davids einen besonderen Werth darauf legte, als da ansässig erkannt zu werden, wo der berühmte Stammvater gewohnt hatte. Andere weniger berühmte Geschlechter mochten weniger an ihrem Stammorte festhalten. Die Nachkommen Davids aber hielten um so mehr darauf, dass Bethlehem als ihre Heimath erkannt werde, als auf dieses speciell die prophetische Verheissung von der Geburt des Messias hingewiesen hatte (vgl. Mich. 5, 1). — Mit *οἶκος* wird im Verhältniss zu *πατριά* nicht der weitere (Grot., Beng., v. Gerl., God.), sondern der engere Begriff bezeichnet, denn *πατριαί* (מִשְׁפָּחוֹת, אֲלָפִים, *δῆμοι*) wurden da, wo genauer geredet wurde, die einzelnen von den Söhnen der Stammväter begründeten Stammzweige, *οἶκοι* (בֵּית אָבוֹת) dagegen die Unterabtheilungen eines solchen Stammzweiges, die einzelnen zu einem solchen gehörigen Familien, genannt (vgl. Jos. 7, 14. 16—18. Richt.

6, 15. 1 Sam. 10, 19—21). Wenn Joseph als ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυΐδ seiend bezeichnet wird, so soll damit näher gesagt werden, dass er der Familie angehört habe, deren Haupt David war, dem Stammzweige aber, welchem die Familie Davids als Unterabtheilung zugehörte. Das Letztere verstand sich eigentlich von selbst, wenn das Erstere der Fall war, Lucas hebt es aber besonders hervor, um zum Bewusstsein zu bringen, welchen Werth Joseph auf seinen Ursprung gelegt habe, und wie er seine Vorfahren nicht nur bis auf David, sondern auch noch über diesen hinaus bis zum Stammvater der πατριά hinauf, der er zugehörte, habe verfolgen können. — ἀπογράψασθαι nennt den Zweck der Reise, was jedoch nicht so zu verstehen ist, als ob Joseph ohne die Nothwendigkeit der Aufzeichnung in Nazaret geblieben sein würde. Denn da Bethlehem sein Wohnort war, würde er es früher oder später jedenfalls wieder aufgesucht haben. Wohl aber reiste er um der ἀπογραφή willen gerade jetzt dorthin. — σὺν Μαριάμ hat man weder bloss mit ἀνέβη (Paul., Ebr., Wies., Ew., God., Weiss, Schanz) noch bloss mit ἀπογράψασθαι (de W., Mey., Bl., Hofm.), sondern mit beiden Worten (Kün., Keil) zu verbinden. Lucas will sagen, Joseph sei in Begleitung der Maria und zu dem Zwecke gereist, um sich sammt ihr in die öffentlichen Listen eintragen zu lassen. Aber warum begleitete Maria den Joseph? Die Einen meinen, sie habe mitreisen müssen, und zwar: weil es sich um eine Kopfsteuer handelte (Huschke, Wies., Zumpt), Andere: weil sie aus Davids Geschlechte und eine Erbtochter gewesen, die in Bethlehem ein Grundstück besessen habe (Grot., Rosenm., Mich., Kün., Olsh., Neand., Köhl., Bl., Bisp.), Andere: sie habe um ihrer Schwangerschaft willen mitreisen müssen, weil nach dem Schatzungsbefehl auch die Kinder in den Listen mit haben aufgeführt werden müssen (v. Gump.). Aber alles diess sind willkührliche Hypothesen. Richtiger wird man sagen, dass sie freiwillig mitreiste, aber nicht bloss, um in der unruhigen Zeit nicht allein zu sein (Ebr.), sondern unter ihres Verlobten Obhut zu bleiben (Mey., Weiss, Schanz), auch nicht aus Sehnsucht nach der Davidsstadt (Lange, Oosterz.), sondern: weil Joseph die Absicht hatte, sich mit ihr, seinem neuvermählten Weibe, in seinem Heimathsorte niederzulassen (Paul., Hoffm.). — Wenn Maria als μεμνηστευμένη bezeichnet wird, so soll damit gewiss nicht gesagt werden, dass sie aller Sitte zuwider nicht als förmliche Ehegattin, sondern als nur Verlobte den Joseph begleitet habe (Mey., Ew., God., Hofm., Keil, Holtzm.), denn dem steht der sicher ächte (gegen Mey., Weiss, Holtzm.) Ausdruck γυναικί entgegen, statt dessen Lucas, wenn er jenen Gedanken hätte ausdrücken wollen, wie 1, 26 παρθένῳ gesetzt haben würde. Vielmehr soll sie damit als eine solche Ehegattin bezeichnet werden, die

zu Joseph gleich wie eine nur Verlobte in einem jungfräulichen Verhältniss gestanden habe, vgl. Matth. 1, 25 (Beza, Grot., Schegg, Ros., Olsh., Bisp., Weiss, Schanz), so dass, wenn sie gleichwohl schwanger war, diess gemäss 1, 31. 35 nur als göttliche Wirkung angesehen werden konnte. Offenbar setzt Lucas *μεμνηστευμένῃ* und *οὔσῃ ἐγκύῳ* absichtlich neben einander, denn es kommt ihm darauf an, auf das Ausserordentliche ihrer Lage hinzuweisen und dem Leser zugleich mitzutheilen, wie das, was der Engel früher zu Maria gesprochen, sich bereits angefangen habe, an ihr zu erfüllen. — *οὔσῃ ἐγκύῳ* (das Wort *ἔγκυος* im N. T. nur hier) nicht: „da sie schwanger war" (v. Gump., Ew., Hofm., Keil, Weiss), auch nicht Angabe dessen, was in Bezug auf Maria in die öffentlichen Listen eingetragen wurde (Beng.), sondern eine Bemerkung, welche nur über den Thatbestand aufklären soll. Von dem Eintritt ihrer Schwangerschaft war ja im Vorigen noch nicht ausdrücklich geredet worden. Diese wird jetzt hervorgehoben, theils weil ihre Wirklichkeit jetzt nicht mehr zweifelhaft sein konnte (vgl. Matth. 1, 18), theils um damit auf das Folgende vorzubereiten. Die Schwangerschaft der Maria mochte übrigens, wenn diess auch hier nicht hervorgehoben werden soll, mit ein Motiv ihrer Mitreise sein, da beiden Ehegatten daran liegen mochte, dass der zu gebärende Sohn in der Stadt Davids geboren werde.

V. 6: Es geschah aber, als sie dort waren, dass die Zeit erfüllt wurde, dass sie gebären sollte. — Während die vorigen Verse von der Veranlassung zur Reise, der Reise selbst und den näheren Umständen, unter denen dieselbe geschah, berichtet hatten, wird hier auf die Zeit des Aufenthaltes des Joseph und der Maria in Bethlehem übergegangen. — *ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν* d. h. es wurde voll der Zeitraum, der bis zu ihrem Gebären verlaufen musste, vgl. 1, 57. — Wie bald nach ihrer Ankunft das *ἐπλήσθ.* eingetreten, wird nicht gesagt. Doch darf die Zwischenzeit nicht ganz kurz gedacht werden, da Maria kurz vor dem entscheidenden Zeitpunkte die Reise schwerlich unternommen haben würde. Die Angabe des Protevang. Jacobi c. 17.: Maria sei schon vor ihrer Ankunft von den Wehen überfallen worden, wird durch die Worte *ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλ.* widerlegt. Doch ist auch die Annahme von Meyer und Weiss, Maria möge ursprünglich die Absicht gehabt haben, noch vor ihrer Niederkunft wieder nach Nazaret zurückzukehren, unrichtig, wenn Bethlehem als der Wohnort des Joseph anzusehen ist. — Aus dem *ἐπλήσθησαν* geht übrigens hervor, dass der Evangelist die Natur Jesu trotz ihres göttlichen Ursprungs als eine wahrhaft menschliche ansieht, die hinsichtlich ihrer Entwickelung den gewöhnlichen Gesetzen des Werdens unterworfen gewesen und der-

selben Zeit des Ausreifens im Mutterleibe bedurft habe, als die aller anderen Menschen.

V. 7: Und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in die[1]) Krippe, darum, weil für sie kein Platz in der Herberge war. — *καὶ ἔτεκε* sc. nachdem die *ἡμ. τ. τεκ. αὐτ.* voll geworden waren. — *τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* vgl. Matth. 1, 25. Die Bezeichnung Jesu als *πρωτότοκος* soll nicht andeuten, dass Maria später auch noch andere Kinder geboren habe (so gewöhnlich, auch Mey., Bl., God., Weiss), worauf hier hinzudeuten keine Veranlassung vorlag, zumal die *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* in der evangelischen Geschichte sehr zurücktreten, sondern hat den Zweck, den Lesern zum Bewusstsein zu bringen, dass Jesus mit seiner Geburt in den Besitz all der Rechte eingetreten sei, welche mit der Erstgeburt für ihn, den legitimen Nachkommen Davids, verbunden waren. Der Ausdruck steht offenbar in Beziehung zum Folgenden, und soll auf den Contrast hinweisen zwischen der theokratischen Stellung Jesu als Erben des Thrones Davids und der äusseren Lage, in welche er hineintrat. — Die Bemerkung *καὶ ἐσπαργάνωσεν* (dieser Ausdruck im N. T. nur hier und V. 12) *αὐτόν* und wickelte ihn in Windeln könnte man geneigt sein, für überflüssig anzusehen, da es sich von selbst versteht, dass Jesus wie alle kleinen Kinder in Windeln gewickelt worden sei. Oder sollte der Evangelist etwa gerade den Gedanken haben ausdrücken wollen: das Jesuskind sei hinsichtlich der Behandlung, die ihm widerfahren, allen anderen kleinen Kindern ähnlich geworden? (Hofm., Keil u. AA.) Allein das würde schon zu den unmittelbar folgenden Worten: *καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ* nicht passen, noch weniger aber zu V. 12, wo das in Windeln Gewickelt sein ebenso wie das in der Krippe Liegen Jesu als etwas Ungewöhnliches und Ausserordentliches hervorgehoben zu werden scheint. Noch weniger kann man sagen, dass der Evangelist damit die Sorge habe schildern wollen, welche Maria dem Kinde zugewendet (Beng. vgl. Weish. 7, 4. Ezech. 16, 4), oder, wie viele ältere Ausleger meinten, dass er sowohl mit dem *ἐσπαργάνωσεν* als dem *ἀνέκλινεν* die Geburt Jesu als eine schmerzlose und überhaupt übernatürliche habe kennzeichnen wollen, sofern mit diesen Ausdrücken der Maria Handlungen beigelegt werden, die eine gewöhnliche Mutter unmittelbar nach der Niederkunft nicht vollziehen kann. Denn dann würde er, abgesehen von allem Anderen, was gegen diese Auffassung spricht, mit Nachdruck hervorgehoben haben, dass Maria diese Handlungen in eigener

[1]) Der Artikel (Rec.) fehlt in Sin ABDL. Conformation des Textes mit V. 12.!

Person vollzogen habe, während nicht zweifelhaft sein kann, dass es dem Evangelisten nicht auf das ankommt, was Maria in eigener Person gethan, sondern auf das, was dem Kinde zu Theil geworden (vgl. V. 12). Aber dann entsteht um so mehr die Frage, wesshalb er hier etwas als dem Jesuskinde zu Theil geworden hervorhebt, was doch jedem kleinen Kinde zu Theil zu werden pflegt. Die Antwort auf diese Frage kann unseres Erachtens nur sein, weil er bemerklich machen will, dass es nebst dem darauf erwähnten In die Krippe legen das Einzige gewesen, was seitens der Eltern dem neugeborenen Messias habe zu Theil werden können. Es sollen die ärmlichen Verhältnisse zum Bewusstsein gebracht werden, in denen Jesus geboren wurde. Dass dem neugeborenen Messias nichts widerfahren, was mit seiner königlichen Würde gestimmt hätte, sondern nur das Allergewöhnlichste, was auch dem ärmsten Kinde zu geschehen pflegt, soll als ein bedeutsames Zeichen hervorgehoben werden. — Die darauf folgenden Worte *καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ* enthalten noch eine Steigerung dieses Gedankens, indem sie hervorheben, wie in besonderem Maasse der Ort, der dem Jesuskinde zur ersten Ruhestätte habe dienen müssen, mit seiner Würde in Disharmonie gestanden habe. *φάτνῃ* (im N. Testament nur bei Lucas vgl. V. 12. 16. 13, 15) nicht: Stall (Grot., Salmas., Valcken., Paul., Rosenm., Kün.), sondern wie immer: Krippe (13, 15). Der Artikel weist darauf hin, dass es bei der Armuth des Besitzers in dem *κατάλυμα* nur eine Krippe gab, welche dem Paar Stück Vieh, welche sein Eigenthum ausmachten, als Futtertrog zu dienen pflegte. — *διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι* Angabe des Grundes, wesshalb Maria sich gerade dieser Krippe bedient habe. Unter *κατάλυμα*, welcher Ausdruck einen Ort der Einkehr bezeichnet, an dem man sich zeitweise niederlässt (vgl. 22, 11), ist nicht ein öffentliches Wirthshaus = *πανδοχεῖον* (10, 34) zu verstehen (Olsh., de W., Mey., Bl., Casp., Schanz), da nicht wahrscheinlich ist, dass in dem kleinen Bethlehem ein solches vorhanden gewesen sei, sondern das Haus irgend eines Verwandten oder näheren Bekannten, der Joseph und Maria, wohl nur für die erste Zeit ihres Aufenthaltes, gastlich bei sich aufgenommen hatte (Paul., Win., Hofm., Keil, Weiss, Nösg., Holtzm.). Joseph scheint hiernach ein eigenes Haus in Bethlehem nicht besessen zu haben. Die Worte: „weil sie keinen Raum in der Herberge hatten" versteht man in der Regel (Grot., Kün., Paul., de W., Mey., Bl., Casp., God., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Schanz, Nösg.), so, dass man *ἐν τῷ καταλύματι* als Gegensatz von *ἐν τῇ φάτνῃ* betrachtet, als sollten sie besagen: sie hätten aus Mangel an Raum in dem *κατάλυμα* selbst überhaupt nicht Unterkommen finden können, und darum mit einem Stalle vorlieb nehmen

müssen, was für sie Veranlassung geworden sei, sich der in dem Stalle befindlichen Krippe für das Kind zu bedienen. Allein abgesehen davon, dass dann ἐν τῷ καταλύματι den Nachdruck haben und am passendsten vorangestellt sein würde, ist man dann zu der willkührlichen Annahme genöthigt, dass mit διότι nicht das unmittelbar Vorangehende, sondern ein zu ergänzender Zwischengedanke: „denn sie hatten mit einem Stalle als Wohnung vorlieb nehmen müssen“ begründet werde. Natürlicher nimmt man die Worte διότι κτλ. als Begründung der vorangehenden Worte selbst ohne Ergänzung eines Zwischengedankens. Dann ist τόπος wie so oft in dem Sinne von Spielraum zu nehmen, und die Worte sollen die Beschränktheit bezeichnen, welche in der Herberge bestand, und ihnen nicht die erwünschte Freiheit des Handelns gestattete. Unstatthaft ist die Ergänzung von ἄλλος zu τόπος (Luth., Ew.), weil dann gesagt sein müsste, dass unter dem mangelnden Platz ein Platz zur Unterbringung des Kindes gemeint sei. Sinn: „Maria legte das Kindlein in die Krippe, weil sie (Joseph und Maria) nicht den genügenden Spielraum in dem κατάλυμα hatten und ihnen bei dieser Beschränktheit nichts Anderes übrig blieb, als den ersten besten Platz, der sich dazu eignete, zur Unterbringung des Kindes zu benutzen.“ Hiernach sagt der Text nichts davon, dass die heilige Familie in einem Stalle statt in dem κατάλυμα selbst untergebracht worden sei, da sie sich der Krippe für das Kind auch bedienen konnten, wenn sie in dem Wohnhause selbst wohnten. Wenn sie sich der Krippe bedienten, so geschah diess, weil diese um ihrer Gestalt willen geeignet war, einem Kinde die Wiege zu ersetzen, und für das Vieh, während dieses unter freiem Himmel weilte (vgl. V. 8), nicht benutzt wurde. — Die Vermuthung Calvins, dass die Wirthsleute den dürftigen Gliedern des Königshauses, um ihnen ihre Verachtung zu beweisen, die Krippe für das Kind angewiesen haben, ist ohne Berechtigung, da der Text nicht auf feindselige Gesinnung, sondern nur auf Dürftigkeit der Besitzer des κατάλυμα führt. — Den Mangel an Raum in dem κατάλυμα erklärt man sich gewöhnlich aus der Fülle von Fremden, welche um der ἀπογραφή willen nach Bethlehem zusammengeströmt seien. Doch ohne alles Recht, sobald unter dem κατάλυμα nicht ein öffentliches Gasthaus zu verstehen ist, zumal die Zahl der in dem kleinen Bethlehem Einheimischen, welche zeitweise auswärts gelebt hatten und um der ἀπογραφή willen jetzt dahin zurückgekehrt waren, eine verhältnissmässig nur kleine gewesen sein kann. In Wirklichkeit wollen die Worte nur auf die Kleinheit des κατάλυμα hinweisen, das die ärmlichen Besitzer eben jetzt mit Joseph und Maria zu theilen hatten.

Nachdem Lucas mit wenigen Worten die dürftigen und beschränkten Verhältnisse geschildert hat, in denen der Weltheiland geboren worden, geht er dazu über, zu erzählen, was Gott gethan habe, um dieses für die Menschheit so wichtige Ereigniss zu verherrlichen, indem er zeigt, wie Gott das, was die Welt im Grossen und Ganzen nach seiner Bedeutung nicht zu erkennen vermochte, weil es so unscheinbar sich darstellte, in wunderbarer Weise einzelnen Menschen kund gethan habe, so dass der grosse Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit doch nicht völlig unerkannt geblieben sei. Als diese einzelnen Menschen, die Repräsentanten des wahren Israel, werden zunächst V. 8—20 eine Anzahl armer Hirten vorgeführt, später V. 25—35 ein gewisser Symeon, und endlich V. 36—38 eine gewisse Anna.

V. 8: Und Hirten waren in derselben Gegend im Freien und hielten die Nachtwachen über ihre Heerde. — Das Fehlen des Artikels bei *ποιμένες* zeigt, dass Lucas die in Rede Stehenden nur ganz allgemein nach ihrem Stande bezeichnen will, so dass man kein Recht hat, an die bestimmten Hirten zu denken, denen der Stall, in dem Jesus geboren worden, gehörte (Cosaub., Byn., Heum., Paul., Olsh.). — *ἦσαν* gehört nicht zu *ἐν τῇ χώρᾳ* (Oosterz.), sondern zu den beiden Participien *ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες*. — *τῇ αὐτῇ* d. h. dieselbe Landschaft, als zu welcher Bethlehem gehörte. Gemeint ist die nächste Umgebung Bethlehems, die zu ihm gehörige Flur, eine schon zur Zeit Davids (vgl. 1 Sam. 17, 15) wegen ihrer üppigen Weideplätze der Viehzucht dienende Gegend. — *ἀγραυλεῖν* = *ἐν τοῖς ἀγροῖς αὐλίζεσθαι* im Freien sich aufhalten, ein besonders von Hirten (vgl. Hom. Il. 18, 162: *ποιμένες ἄγραυλοι*), welche auf freiem Felde ihre *ἐν αὐλαῖς* befindlichen Heerden bewachen, gebrauchter Ausdruck. Der Begriff des Nächtigens im Freien (Camer., Bochart, Elsn.) liegt nicht im Ausdruck selbst. — Wenn mit *ἀγραυλοῦντες* die Lebensweise der Hirten beschrieben wird, so zeigen die Worte *φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν*, womit dieselben in dem Zeitpunkte, in welchen das im Folgenden zu Erzählende fiel, gerade beschäftigt gewesen. *τῆς νυκτός* nicht Zeitbestimmung = des Nachts (Luth., Mey., Bl., God., Bisp., Schanz), sondern zu *φυλακάς* gehörig (Grot., Kypke, Ros., Kün., Paul., de W., Oosterz., Ew., Weiss, Holtzm.). *φυλακαὶ τῆς νυκτός* = *φυλ. νυκτεριναί* Nachtwachen. *φυλάσσειν φυλακήν* nicht Hebraismus, da sich derselbe Ausdruck auch bei classischen Schriftstellern (z. B. Plato und Xenoph.) findet. Der Plur. *φυλακάς*, weil nach der herrschenden Sitte mehrere Hirten zugleich (an verschiedenen Stellen) Wache hielten und die verschiedenen Hirten in bestimmten Zeiträumen sich einander

ablösten. — Der Umstand, dass die Heerden damals im Freien übernachteten, berechtigt übrigens zu dem Schlusse, dass die Geburt Jesu nicht, wie es der Ueberlieferung gemäss gewöhnlich angenommen wird, mitten im Winter erfolgt sein kann, da nach dem Talmud (Tract. Beza 40a Schabb. 45b) die Heerden um die Zeit des Passah zum Weiden auf die Felder ausgetrieben und im Herbst um die erste Regenzeit nach Hause zurückgetrieben zu werden pflegten, so dass sie die Winterszeit in den Ställen zubrachten.

V. 9: Und siehe,[1]) ein Engel des Herrn trat zu ihnen und des Herrn Herrlichkeit umstrahlte sie. Und sie fürchteten sich sehr. — Lucas theilt hier mit, wie jenen Hirten, während sie in tiefer Stille und Einsamkeit, fern von dem Geräusche der Menschen, ihre Heerde hüteten, plötzlich, und zwar, wie das *φυλακὰς τῆς νυκτός* zeigt, mitten in der Nacht eine ausserordentliche Erscheinung zu Theil geworden sei. — *ἰδού* hinweisend auf das Ausserordentliche, das erzählt werden soll. — Das doppelte *κυρίου* zeigt an, dass Gott selbst in der Erscheinung thätig gewesen. Es will zum Bewusstsein bringen, dass derselbe, der nach dem Vorangehenden die Geburt Jesu vorbereitet und vorherverkündigt hatte, jetzt von ihrem Eingetretensein Kunde gegeben, aber, was bedeutsam ist für den Charakter des Reiches, das Jesus zu gründen geboren wurde, nicht den Grossen der jüdischen Nation, sondern den in der menschlichen Gesellschaft am niedrigsten Geachteten, einem Paar armer Hirten. — *ἄγγελος κυρίου* nicht der bestimmte Engel, von dem schon 1, 19. 26. die Rede war, sondern im Allgemeinen: ein Engel des Herrn. — *ἐπέστη* auch sonst von Engelerscheinungen, die plötzlich sichtbar werden (24, 4. Apost. 12, 7. vgl. 17, 5. 23, 11). — *αὐτοῖς* d. i. denen unter den Hirten, welche gerade die Wachen hatten. — Weiter erzählt Lucas, wie mit dem Sichtbarwerden des Engels sich eine wunderbare Lichterscheinung verbunden habe. — *δόξα κυρίου* nicht ein hoher Glanz (Zeltner, Heum., welche Ps. 36, 7 vergleichen, wo mit dem Ausdruck „Berge Gottes“ die höchsten Berge bezeichnet werden), sondern = כְּבוֹד יְהוָה die Herrlichkeit Gottes selbst d. i. der Gott eigenthümliche, ihn umgebende Lichtglanz, in welchem er seine Gnadengegenwart zu manifestiren pflegt. Durch diesen Lichtglanz sollte der Engel als ein von Gott gesandter Bote legitimirt und den Hirten die Erscheinung als eine göttliche zum Bewusstsein gebracht werden. — Mit *περιέλαμψεν* (das Wort im N. T. ausserdem nur noch Apost. 26, 13) *αὐτούς* wird die Stärke des von allen Seiten auf sie eindringenden Lichtes bezeichnet. Die Hirten werden als ganz und gar

[1]) *ἰδού* (Rec.) fehlt in Sin BLΞ.

von dem Lichte umflossen gedacht. — Als unmittelbare Wirkung dieser Erscheinung wird Schrecken, Entsetzen genannt (vgl. 1, 12), wie es den Menschen stets ergreift, wenn ihm das Göttliche unmittelbar nahe tritt, hier um so erklärlicher, wenn man sich die Situation vergegenwärtigt: die Unvorbereitetheit der Hirten, das Plötzliche einer so erhabenen Erscheinung mitten in finsterer Nacht. Zu dem Ausdruck *ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν* vgl. Marc. 4, 41. Matth. 2, 10.

Nach diesem Bericht von der Erscheinung selbst theilt Lucas V. 10—12 die Worte mit, durch welche der Engel zunächst den geängsteten Hirten Muth einspricht, dann ihnen verkündigt, was soeben in Bethlehem geschehen, und zuletzt, um etwaigen Zweifeln zu begegnen, ihnen ein Wahrzeichen nennt.

V. 10: Und es sprach zu ihnen der Engel: Fürchtet euch nicht, denn siehe, ich verkündige euch grosse Freude, welche dem ganzen Volke zu Theil werden wird. — Vgl. 1, 13. 30. Der Engel sucht hiernach zunächst beruhigend auf die Hirten zu wirken, um sie fähig zu machen, die Botschaft, die er zu bringen hat, anzuhören und nach ihrer Bedeutung zu erkennen. Die Aufforderung, sich der Furcht zu entäussern, motivirt er damit, dass er auf den Gegenstand seiner Verkündigung hinweist. — Der schon in *εὐαγγελίζεσθαι* liegende Begriff der Freudenbotschaft wird durch das hinzugefügte *χαρὰν μεγάλην* (= rem laetissimam; *χαρά* hier wie Jac. 1, 2) verstärkt, welches zu *φόβον μέγαν* im Gegensatz steht. — Der Relativsatz sagt, inwiefern die Freude eine grosse zu nennen sei: weil sie sich auf das ganze Volk bezieht (Hofm., Schanz). — *παντὶ τῷ λαῷ* Gegensatz zu *ὑμῖν*. Zu übersetzen ist nicht: allem Volk = Juden und Heiden (Pesch., Luth., Starke), sondern: dem ganzen (israelitischen) Volke. Die Verkündigung ergeht nur an die Hirten, während der Gegenstand derselben sich auf das ganze Israel bezieht. — *ἔσται* bezieht sich nicht auf die nächste Zukunft, in welcher durch die Hirten die Freudenbotschaft verbreitet werden sollte (Oosterz.), da Lucas nicht erzählt, dass durch die Hirten die Botschaft dem ganzen Volke kund geworden, sondern auf die fernere Zukunft, in welcher der jetzt geborene Messias als solcher offenbar werden sollte.

V. 11. Mittheilung der Freudenbotschaft selbst: dass (nämlich) geboren ward euch heut der Retter, welcher Christus, der Herr ist, in der Stadt Davids. — *ὅτι* nicht: weil, denn (Luth., Bl. u. AA.), sondern: dass (Mey., Ew., Keil). — *ἐτέχθη* mit Nachdruck vorangestellt. — *ὑμῖν* euch, zu eurem Besten ist, wie schon die Worte *ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ* zeigen, nicht exclusiv zu verstehen. Die Hirten werden statt Aller genannt, welche auf den Messias warten. — Mit *σήμερον* wird die Geburt als in der gegen-

wärtigen Nacht erfolgt bezeichnet. — σωτήρ nicht: ein Retter (Paul., Mey., Bl., Ew., Weiss, Hofm., Keil, Nösg., Holtzm.), sondern: der Retter (Luth., de W.). Der Artikel fehlt nicht aus Nachlässigkeit (de W.), sondern weil er durch den nachfolgenden Relativsatz überflüssig gemacht wurde. Sinn: der bestimmte Retter, welcher. — Mit Χριστὸς κύριος wird dieser Retter als der verheissene Messias charakterisirt. Zu erklären ist nicht: ein Messias, ein Herr (Holtzm.), auch nicht: ein zum Herrn Gesalbter (Paul.), sondern beide Ausdrücke sind zwei gesonderte Bezeichnungen des erwarteten Messias (vgl. Act. 2, 36): Χριστός, der damals im Volke zur Bezeichnung des Messias übliche Name, κύριος Bezeichnung seiner Herrscherwürde. — Wie mit σήμερον die Zeit, so wird mit ἐν πόλει Δαυΐδ, welches zu ἐτέχθη gehört, der Ort der Geburt angegeben und damit auf die mit ihr eingetretene Erfüllung der Weissagung des Micha (5, 2) hingewiesen.

V. 12: Und das (sei) euch das Zeichen (möge euch als Merkmal dienen, an dem ihr die Wahrheit meiner Rede erkennet): Ihr werdet finden ein Kind in Windeln gewickelt,[1]) liegend in einer[2]) Krippe. Gewöhnlich versteht man diese Worte so, als wolle der Engel mit ihnen den Hirten ein Merkmal nennen, an dem sie den neugeborenen Messias von allen anderen Kindern unterscheiden können (z. B. Grot., Ros., Bl., God., Schanz, Keil, Weiss). Allein einmal müsste dann τὸ βρέφος stehen, sodann würde das in Windeln Gewickelt sein nichts Unterscheidendes sein. Richtiger nimmt man an, dass der Engel durch das genannte Zeichen dem schwachen Glauben der Hirten zu Hülfe kommen, etwaige Zweifel an der Wahrheit seiner Verkündigung von vornherein beseitigen will, indem er gerade das als Wahrzeichen nennt, was für sie hätte ein Anstoss werden können. Wie die Zeitgenossen Jesu überhaupt, so dachten sich ohne Zweifel auch jene Hirten unter dem Messias einen in allem äusseren Glanz zur Erscheinung kommenden König. Bei solcher Meinung hätten sie in ihrem Glauben leicht irre werden können, wenn sie bei dem neugeborenen Kinde nichts fanden, was an einen König erinnerte, wenn ihnen nicht gerade die Zeichen äusserer Dürftigkeit und Niedrigkeit als Wahrzeichen genannt worden wären. Die hier genannten Zeichen sind dieselben, welche schon V. 7 hervorgehoben worden waren. — καὶ τοῦτο sc. εἴη. — βρέφος gewöhnlicher Ausdruck zur Bezeichnung kleiner Kinder, insbesondere eben erst geborener (vgl. 18, 15. Apost. 7, 19. 2 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 2). — ἐσπαργανω-

[1]) καί vor κείμενον (BLPS u. mehrere Verss.) ist richtiges Interpretament.

[2]) τῇ vor φάτνῃ (Rec.) fehlt in fast sämmtlichen Uncialen.

μένον nicht Beiwort zu *βρέφος* (de W., Mey., Weiss, Schanz, Keil, Nösg.), sondern Prädicat, coordinirt dem *κείμενον ἐν φάτνῃ*. Der Sinn ist nicht: „noch in Windeln gewickelt" (Paul.), so dass der Ausdruck nur den Zweck hätte, das Kind als ein noch ganz kleines zu bezeichnen. Denn dann wäre kein Grund vorhanden gewesen, eben diess auch schon V. 7 hervorzuheben. Auch ist der Sinn nicht: ihr werdet es finden „wie ein ander gemein Kind" (z. B. Starke, Hofm., Keil), sondern: „von nichts Anderem als von Windeln umhüllt", so dass damit die dürftige äussere Lage des Kindes bezeichnet wird. — Wesentlich denselben Gedanken will der Engel auch durch Nennung des zweiten, mit den Worten *κείμενον ἐν φάτνῃ* bezeichneten Merkmals aussprechen. Denn da der von der Recepta zu *φάτνῃ* hinzugefügte Artikel sicher unächt ist, so ist die Ansicht derjenigen Ausleger unberechtigt, welche annehmen, der Engel habe hiermit auf die den Hirten gehörige Krippe hinweisen wollen, und die Worte haben den Zweck, ihnen das Haus der Geburt Jesu kenntlich zu machen (Grot., Casaub., Bynäus, Heum., Oosterz., Bisp.). — In dem *εὑρήσετε* liegt eine indirecte Aufforderung an die Hirten, den ihnen verkündigten Messias aufzusuchen.

Nachdem die Hirten die eben mitgetheilte ausserordentliche Kunde vernommen, schallt zu ihnen noch, wie weiter V. 13 u. 14 berichtet wird, gleichsam zur Feier des erhabenen Momentes ein Hymnus aus überirdischen Regionen herab.

V. 13: Und plötzlich gesellte sich zu dem Engel eine Menge himmlischen[1]) Heeres, die Gott lobten und (also) sprachen: — Bis dahin war den Hirten nur der eine Engel sichtbar gewesen, welcher zu ihnen geredet hatte. Jetzt, nachdem dieser seine Botschaft ausgerichtet, verändert sich plötzlich die Scene. Neben demselben treten vor den Augen der erstaunten Hirten noch eine Menge anderer Engel in die Sichtbarkeit. Es entwickelt sich ein himmlischer Sängerchor, welcher ein Loblied anstimmt, feiernd die Bedeutsamkeit des Ereignisses, über das den Hirten soeben Kunde geworden, um diesen die Wichtigkeit desselben zum Bewusstsein zu bringen. — *ἐξαίφνης* (vgl. 9, 39. Act. 9, 3. 22, 6. Mrc. 13, 36) nicht: alsbald, sofort, nachdem er diese Worte gesprochen (Luth., Starke), auch nicht: zugleich (Oosterz.), sondern: plötzlich, unversehens d. h. ohne dass die Hirten auf eine solche Veränderung der Situation vorbereitet waren. — *ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγ.*, nicht: war da bei dem Engel (Luth., Ros., Oost.), sondern: gesellte sich zu ihm d. h. trat als bei ihm seiend in die Sichtbarkeit (Mey., Weiss, Ew., Keil,

[1]) Statt *οὐρανίου* (Rec.) haben BD *οὐρανοῦ*.

Schanz, Nösg.). — πλῆθος nicht: die Menge d. h. die Gesammtheit der heiligen Engel (Luth., Starke), sondern: eine Menge d. i. eine unbestimmte Vielheit. — στρατιᾶς οὐρανίου (στρατιά im N. T. nur noch Apost. 7, 42; zur Sache vgl. Offenb. 19, 14. Matth. 26, 53) eine im A. T. (= צְבָא הַשָּׁמַיִם 1 Mos. 32, 2. 1 Kön. 22, 19. 2 Chron. 18, 18. Ps. 103, 21. 148, 2) übliche Bezeichnung der Engel, sofern dieselben wie eine geordnete Heeresmacht Gottes Thron umgeben, um seine Befehle auszurichten. Hier erscheint dieses himmlische Heer als den Engel, welcher vorher gesprochen, umgebend, wie Trabanten, welche den Fürsten umgeben, ihre im Vergleich zu diesem untergeordnete Stellung dadurch kund gebend, dass sie das von ihm Verkündigte nur bestätigen, indem sie dessen Bedeutsamkeit durch einen Hymnus hervorheben. — αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων nicht abhängig von στρατιᾶς (Bl., Nösg.), sondern dieses näher bestimmend und die Thätigkeit der Engelschaar angebend. Der Plur., weil στρατιά Collectivum ist (vgl. 1, 21. 9, 12. 19, 37. 23, 1. 2. Apost. 21, 30). Gemäss dem, dass das Gott Loben und ihn wegen seiner Thaten Anerkennen sonst als stetig fortdauernde Function der heiligen Engel hervorgehoben wird (Jes. 6, 3. Ps. 29, 1. 103, 20. Hebr. 12, 23. Off. 4, 8 ff. 7, 11 ff.), erscheinen die hier genannten als durch das ausserordentliche, eben verkündigte, Ereigniss zu einem besonderen, dasselbe verherrlichenden Lobliede veranlasst werdend. — λεγόντων nicht dem αἰνούντων τὸν θεόν synonym (Bl.: lobend und preisend; ähnlich Nösg.), auch nicht etwas zu dem Loben noch Hinzukommendes aussagend, sondern epexegetisch (καί = und zwar). Es soll das Loblied selbst einführen, wenn auch nicht seinem Wortlaute, doch seinem Hauptinhalte nach.

V. 14: Herrlichkeit (hat) in den Höhen Gott, und auf Erden (besteht) Friede, an Menschen (Gottes) Wohlgefallen![1]) — Es sind diese Worte so aufzufassen, als ob dastünde: εὐλογητὸς ὁ θεός, ὅτι δόξα ἐν ὑψίστοις αὐτῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Dass die Worte zum Lobe Gottes gesagt seien,

[1]) Statt εὐδοκία (14 Unc. und sämmtliche Min. Copt. Syr. Orig. Euseb. Athan. Bas. AA.) haben Sin ABD It. Vulg, Goth. Sax. Cyrill. Iren. Orig. Ambr. AA. εὐδοκίας, gebilligt nach dem Vorg. der Vulg. von Beza, Bengel, Mill, R. Simon, Al. Morus, Hammond, Nösselt, Valckenär, Lachm., Tisch., Olsh., Mey., Weiss, Ew., Holtzm. Letztere Lesart ist offenbar erleichternde Correctur. Sie ist um so unwahrscheinlicher, als ἄνθρωποι εὐδοκίας eine ganz abnorme Ausdrucksweise wäre und das zweite Glied des Hymnus so im Verhältniss zum ersten eine für einen so kurzen Lobgesang störende Breite erhalten würde. — Die von Moerlius, schol. crit. et phil. ad cod. s. loca p. 124 vorgeschlagene Lesart εὐδοκίᾳ (Dat.) gewährt weder einen passenden Sinn noch ist die Stellung der Worte ihr günstig.

war schon durch das vorangehende *αἰνούντων τὸν θεόν* ausgesprochen worden. Mit den gegenwärtigen Worten wird nun angeführt, was die Engel zu Gottes Lobe geltend machen. Als solches heben sie hervor, dass er nun nicht mehr bloss, wie bisher, im Himmel ein Reich der Herrlichkeit habe, sondern dass durch die Sendung des Erlösers auch der Friede zwischen ihm und den Menschen hergestellt und so ein Zustand inneren Befriedigtseins auf Erden gegründet sei, in Folge dessen er fortan mit Wohlgefallen auf die Menschen blicken könne. Der Hymnus ist hiernach zweigliedrig,[1]) indem die Worte *δόξα ἐν*

[1]) Die Ausleger sehen unsern Vers entweder als ein Ganzes an oder zerlegen ihn in zwei oder in drei Theile. Für die zuerst genannte Ansicht erklärten sich in älterer Zeit Lightfoot, Salomo van Til und Herm. van de Wall (Biblioth. Brem. cl. 3 p. 189), indem sie *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* für das Subject, *δόξα* und *εἰρήνη* für die dazu gehörigen Prädicate ansahen = Beneplacitum in hominibus a deo misso folio suo demonstratum est vel erit gloria in excelsis deo et pax in terra. Aus neuerer Zeit gehört hierher Bornemann, welcher das nach seiner Ansicht zu ergänzende *Χριστός* als Subject *δόξα* und *εἰρήνη* als Prädicate, die letzten Worte des Verses aber: *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* als Apposition zu *ἐπὶ γῆς εἰρήνη* ansieht = Messias celebrabit in coelis deum et in terram deducet pacem divinam, quod sit documentum benevolentiae divinae erga homines. — Verbreiteter ist die Ansicht, dass der Hymnus aus zwei Theilen bestehe. Die Vertreter derselben sind jedoch darüber uneins, wo er zu theilen sei. 1) Einige Erklärer (vgl. Al. Morus, axiom. theol. p. 427) theilten hinter *ὑψίστοις*, indem sie *θεῷ* als Gegensatz von *ἐπὶ γῆς* zur zweiten Hälfte zogen und erklärten: a) Ehre in der Höhe, b) (denn) zwischen Gott (Himmel) und den auf Erden befindlichen Menschen ist Friede u. s. w. 2) Andere machten den Einschnitt hinter *θεῷ*, indem sie entweder annahmen, dass der zweite Theil nur aus den Worten *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη* bestehe, die folgenden Worte Glossem seien (Beza); oder statt des Nom. *εὐδοκία* den Dat. *εὐδοκίᾳ* lesend erklärten: a) deo in excelsis sit gloria, b) et in terra sit pax, quae oritur e gratia dei erga homines, quam ostendit in nativitate filii sui (Mörl.); oder bei Aufnahme der Lesart *εὐδοκίας*: a) Ehre in der Höhe Gott, b) und auf Erden Friede unter Menschen, welche das Gute wollen (oder: unter Menschen des göttlichen Wohlgefallens) (so Vulg., Beza, Beng., Mill., R. Simon, Al. Morus, Hammond, Nösselt, Valcken., Mey., Ew., Bisp., Schanz, Weiss, Holtzm.); oder bei Billigung des recipirten Textes annahmen, dass der zweite Theil aus zwei Gliedern bestehe, von denen das zweite erklärende Apposition des ersteren sei, wobei man *καί* bald in der willkührlichen Bedeutung denn nahm (Theophyl., J. Alba, Paul., Ros., Kün., de W.), bald = und, und zwar entweder als Bestandtheil des Liedes selbst (Grot., Rus, Segaar, Nöss., Elsn., Homb., J. Hase, Wolf, de W., Bl., Hofm., Keil) oder als von Lucas hinzugefügt, indem man hier die Inhaltsangabe des Gesanges zweier Chöre fand und meinte, dass Lucas mit *καὶ* sc. *λεγόντων* diese beiden Gesänge mit einander verknüpfe (Heum., Born.). 3) Endlich noch Andere theilten hinter *ἐπὶ γῆς*, wobei man entweder der Lesart *εὐδοκία* folgend erklärte: a) Ehre Gott in der Höhe (= im Himmel) und auf Erden, b) Friede unter Menschen ist Gottes gnädiger Wille (J. Laur. Mosheim), oder in Gemässheit der Lesart *εὐδοκίας*: a) Gott wird jetzt gepriesen wie im Himmel, also auch auf Erden, b) Friede herrscht jetzt unter

ὑψίστοις θεῷ den ersten, die folgenden den zweiten Theil bilden, von denen aber der letztere wiederum zwei Hälften hat. Und zwar liegt der Hauptgedanke in dem zweiten Theile, der eben darum weitläufiger ausgeführt wird. Denn dass Gott im Himmel δόξα habe, war nichts Neues und muss als etwas gedacht werden, das schon bis dahin allezeit Gegenstand des Preises der Engel gewesen. Hier wird es von den Engeln nur hervorgehoben, um an diesen allbekannten Gegenstand ihres Lobes noch einen neuen anzuknüpfen, zu dem sie erst jetzt in Folge der Geburt Jesu Veranlassung haben, von dem der zweite Theil des Verses handelt. — δόξα nicht Preis, Ehre (so gewöhnlich), da dem Parallelismus gemäss etwas der εἰρήνη und εὐδοκία Analoges genannt werden soll, sondern: Herrlichkeit. Zu ergänzen ist nicht ἔστω oder εἴη (Luth., Grot., Beng., Bl., Oosterz., God.), sondern ἐστί (Lightf., Paul., Kün., de W., Mey., Weiss, Hofm., Keil, Bisp., Schanz). Wenn die Engel zum Lobe Gottes hervorheben, dass er im Himmel Herrlichkeit habe, so meinen sie damit den Zustand der Vollendung, wie er im Himmel, der vollendeten Welt, besteht. — Mit ἐν ὑψίστοις (= בַּמְּרוֹמִים Hiob 16, 19. Luc. 19, 38. Matth. 21, 9. Mrc. 11, 10. vgl. ἐν ὑψηλοῖς Hebr. 1, 3) sind nicht die höchsten Regionen des Himmels gemeint als Wohnsitz Gottes im Gegensatz zu den niederen als dem Wohnsitze der Engel (Beng.), sondern der Himmel überhaupt im Gegensatz zur Erde (vgl. 19, 38. Hiob 16, 19). Der Ausdruck ist demnach gleichbedeutend mit ἐν οὐρανοῖς und ist hier gewählt, weil er als der mehr poetische sich für einen Lobgesang besonders eignete. Die Worte gehören nicht zu θεῷ (Heum., Starke, Ros., Kün., Born.), so dass ὄντι zu ergänzen wäre, weil dann vor ἐν ὑψίστ. der Artikel nicht entbehrt werden könnte, sondern zu dem zu ergänzenden ἐστί, und nennen das Gebiet, in welchem Gott δόξα hat. — θεῷ gehört zum Vorangehenden, da mit einigen älteren Auslegern es zum

Menschen, welche wohlgefallen (Olsh.). — Endlich noch Andere sahen den Hymnus als dreitheilig an, wobei man entweder den dritten Theil als Grundangabe der beiden ersten ansah (Beng.: gloria in excelsissimis deo sit et in terra pax! cur? quoniam in hominibus beneplacitum est. Aehnlich Alberti, Tittm., God.) oder als Angabe des Thema's der in den beiden ersten Theilen geschehenden Lobpreisung Gottes (Oosterzee); oder annahm, dass die Engel einen dreifachen Wunsch aussprechen: „Preis Gott auf seinem Throne! im Lande herrsche Segen! jedem gehe es nach Wunsch!" (Bolten); oder dass sie über etwas Dreifaches jubeln: 1) dass im Himmel Gott die Ehre gegeben werde für die nun in's Werk gesetzte Erlösung, 2) dass auf Erden nun ein Reich des Friedens gegründet, 3) dass zwischen Himmel und Erde das rechte Verhältniss hergestellt sei, in Folge dessen Gottes Auge wieder mit Wohlgefallen auf der Menschheit ruhen könne (Ebrard).

Folgenden zu ziehen und θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς als zusammengehörig zu betrachten (= Friede zwischen Gott und den Menschen auf Erden) sprachlich unmöglich ist. — Mit καί beginnt der zweite Theil des Lobgesanges. Doch ist καί nicht = denn, und das Folgende Grundangabe des Vorigen (Theophyl., J. Alba, Ros., Paul., Kün., de W.), sondern nach Nennung dessen, was Gott im Himmel hat und bereits früher gehabt hat, gedenken die Engel, durch die Copula das Folgende anknüpfend, des neuen seligen Zustandes, der durch die Sendung des Messias auf Erden begründet worden. καί ist demnach nicht, wie mit Unrecht Heumann und Bornemann annehmen, Zuthat des Lucas, welche meinten, dass hier zwei nach einander erschollene Gesänge der Engel mitgetheilt werden, welche der Evangelist mit καὶ (sc. λεγόντων) mit einander verknüpfe, sondern Bestandtheil des Liedes selbst. — ἐπὶ γῆς nicht: im Lande d. h. in Palästina (Bolt.), sondern: auf Erden, im Gegensatze zum Himmel (ἐν ὑψίστοις). — εἰρήνη nicht synonym mit δόξα = Ehre (Alberti, Tittm., früher Oosterz.), für welche Bedeutung man sich mit Unrecht auf den Gebrauch von שָׁלוֹם und יְשׁוּעָה, sowie auf Lucas 19, 38 beruft, auch nicht Heil (Mey., Weiss) oder Segen (Bolten: „im Lande herrsche Segen!") oder Wohlstand, Wohlergehen, Zufriedenheit (Paul.) oder: Glück (Grot., Ros., Kün.: = „Glück blüht auf Erden auf!"), sondern: Friede. Gemeint ist aber nicht der äussere Weltfriede, welcher zur Zeit der Geburt Jesu im römischen Reiche bestanden haben soll (Deyling), sondern der innere als Folge der durch die Sendung des Messias verbürgten Erlösung, der Zustand inneren Befriedigtseins, nachdem der Zwiespalt mit Gott beseitigt worden und die Sünde ihre Macht verloren hat, vgl. 1, 79 (Beng., Starke, de W., Ew., God., Hofm., Schanz). Uebrigens gehört εἰρήνη nicht zu ἐν ἀνθρώποις (J. Alba, Mosh., Olsh.), sondern zu ἐπὶ γῆς. Zu ergänzen ist auch hier nicht ἔστω oder εἴη, aber auch nicht ἔσται (Heum., Ros.), sondern ἐστί, denn die Engel sehen die in der Geburt Jesu verbürgte Zukunft schon als Gegenwart an. — ἐν ἀνθρώποις nicht local = unter Menschen (Vulg., Luth., Nösselt, J. Alba, Bolt., Mosh., Heum., Starke, Paul., Olsh., Fritzsche, v. Ammon, Mey., Ew., Bisp., Schanz, Weiss), sondern Object von εὐδοκία (Theophyl., Grot., Elsn., Wolf, Kün., de W., Baumg.-Cr., Bl., Hofm., Keil), indem das Substantivum εὐδοκία hier ebenso mit ἐν construirt wird, wie sonst das Verbum εὐδοκεῖν (vgl. 3, 22. Matth. 3, 17. 17, 5). — εὐδοκία (ein den Griechen unbekanntes Wort = רָצוֹן vgl. Ps. 5, 15. 18, 15. 144, 17. Sprüch. 12, 22. Sir. 18, 31) ist von den Auslegern sehr verschieden erklärt worden. Bald nahm man es als Abstractum pro concreto (= Gegenstand des Wohlgefallens) und bezog es entweder auf

Christum (J. Marck) oder nahm, indem man es als Apposition von εἰρήνη ansah, an, dass mit ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία der Friede als das unter Menschen Wohlgefälligste, Willkommenste, bezeichnet werden solle (Paul.), oder verstand es überhaupt von dem, woran man Freude hat, was man wünscht (Bolten: „die Menschen haben jetzt was sie wünschen"), bald nahm man es als wirkliches Abstractum. In letzterem Falle nahm man es entweder in der Bedeutung Freude, Wonne, Gemüthsruhe, Wohlbehagen (Luth.: den Menschen ein Wohlgefallen. Heum.: „unter den Menschen wird Freude sein". Fritzsche: in genere humano Messia nato voluptas est et laetitia) oder in dem Sinne von Wohlwollen, Liebe (wobei man den Ausdruck entweder auf die Liebe Gottes gegen die Menschen (Alberti, Tittm., Kün.) oder auf die Liebe der Menschen unter einander (Ros., Paul., v. Amm.) bezog, oder in der Bedeutung: guter Wille, wobei man entweder an den göttlichen Gnadenwillen, die göttliche Huld, Gunst (Grot., A. Morus, Lightf., Sal. v. Til, Mosh., Mörl., Wolf, Ew., Bisp.) oder an den auf das Gute gerichteten Willen der Menschen dachte (Vulg.), oder endlich in der Bedeutung Wohlgefallen, indem man darunter das Gefühl der Freude und Zufriedenheit versteht, welches Gott um Christi willen jetzt wieder an den Menschen empfindet, im Gegensatz zu dem Missfallen, mit dem er vorher auf sie blickte (Theophyl., Beng., Starke, Löss., Born., Olsh., de W., Baumg.-Cr., Mey., Bl., Oosterz., Weiss, God., Schanz, Hofm., Holtzm.). Letztere Bedeutung entspricht allein dem Sprachgebrauche. — Was schliesslich noch das Verhältniss der Worte ἐν ἀνθρώπ. εὐδοκ. zum Vorhergehenden betrifft, so bilden diese weder das Subject, zu welchem alles Vorangehende im Prädicatsverhältniss steht (Lightf., S. v. Til, H. v. d. Wall), noch nennen sie den Gegenstand, über welchen Gott im Vorhergehenden gepriesen wird (Oosterz.), oder den Grund (Beng., Alberti, Tittm., Gerl., de W.) oder Zweck (Born.) des Vorangehenden, sondern sind, den Worten ἐπὶ γῆς εἰρήνη parallel, gleich diesen den in Folge der Geburt Jesu eingetretenen neuen Zustand beschreibend, sind aber nicht eine bloss erklärende Apposition derselben (Rus, Segaar, Nöss., Kün., Bl,), sondern dienen ihnen vielmehr zur Ergänzung, indem sie, was diese, wie es sich auf Seiten der Menschen darstellt, schildern, von dem entgegengesetzten, dem göttlichen Standort aus betrachten. ἐπὶ γῆς nicht ein weiteres Gebiet als ἐν ἀνθρώποις bezeichnend (Beng.), sondern mit diesem von gleichem Umfang (Hofm.).

Nachdem der Bericht von der Engelerscheinung hiermit zum Abschluss gekommen, wendet sich der Evangelist wieder zu den Hirten, und erzählt von dem Eindruck, den das Ereigniss auf diese gemacht,

von den Schritten, zu denen sie sich in Folge dessen bewogen gefühlt, und von den Erfahrungen, die sie gemacht haben.

V. 15: Und es geschah, als die Engel von ihnen nach dem Himmel weggegangen waren, da sprachen[1]) die Menschen[2]), die Hirten, zu einander: Lasset uns doch hinziehen nach Bethlehem und sehen diese Sache, die da geschehen, welche der Herr uns kund that. — Man hat sich zu denken, dass die so plötzlich sichtbar gewordene Engelschaar, nachdem sie sich ihres Auftrages entledigt, sich wieder zurückzieht, und zwar himmelwärts in immer weitere Fernen aufsteigend, bis sie endlich ganz verschwindet. Nachdem sie so den nachschauenden Hirten aus dem Gesicht gekommen, beginnt unter letzteren, die bis dahin schweigende Zeugen gewesen waren, ein Gespräch, welches von dem Eindruck Zeugniss ablegt, den das Ereigniss auf sie gemacht, indem sie sich gegenseitig ermuntern, das, was ihnen in so ausserordentlicher Weise verkündigt worden, sobald als möglich in Augenschein zu nehmen. Offenbar ist es nicht blosse Neugierde, die sich in ihren Worten zu erkennen giebt, auch nicht Zweifel, ob es sich wirklich so verhalte, sondern zuversichtlicher Glaube an die Wahrheit des Verkündigten, der sie drängt, die Freudenbotschaft sich zu Nutze zu machen. — *ἀπῆλθον ἀπ᾽ αὐτῶν* vgl. 1, 38. — *ἀπ᾽ αὐτῶν* sc. *ποιμένων*. — *εἰς τὸν οὐρανόν*, denn der Himmel wird als Wohnort der Engel gedacht, in welchen sie daher jetzt zurückkehren (vgl. Matth. 18, 10. 22, 30. 24, 36. Mrc. 12, 25. 13. 32). — *καὶ οἱ ἄνθρωποι* verbanden einige ältere Ausleger unrichtig mit *οἱ ἄγγελοι*, von der irrthümlichen Ansicht ausgehend, dass bei *στρατιὰ οὐράνιος* (V. 13) nicht bloss an Engel, sondern auch an Menschen, die zu den Zeiten des alten Bundes selig Verstorbenen, wie Henoch, Moses und Elias zu denken sei (vgl. Miscell. Groning. T. II. p. 86 sqq.). Doch gehört es ohne Zweifel zum Folgenden, und zwar ist *καί* nicht = auch (Born., Mey. 3., Hofm.), da so ein unpassender Gedanke entstehen würde, mag man mit Bornemann und Meyer annehmen, dass dem Weggehen der Engel der Entschluss der Hirten, nun ebenfalls wegzugehen, oder dass dem Reden jener das nun beginnende Reden auch dieser an die Seite gestellt werden solle, sondern = und entsprechend dem ו nach וַיְהִי (vgl. 5, 1. 12. 8, 1. 22. 9, 28. 29. 51. 10, 38. 14, 1 u. ö.). — *οἱ ἄνθρωποι* würde man, wenn es fehlte, nicht vermissen, wie es denn in mehreren alten Handschriften und Uebersetzungen und neuerlich

1) Statt *εἶπον* (Rec.) haben Sin B: *ἐλάλουν*.

2) *Καὶ οἱ ἄνθρωποι* (Rec.) fehlt bei Sin BLΞ It. Vulg. Copt., von Lachm. eingeklammert, von Tisch. und Weiss gestrichen. Doch ist es ohne Zweifel ächt.

von Tischendorf und Weiss getilgt worden ist. Doch ist es eben darum sicher für ursprünglich zu halten, und zwar steht es weder pleonastisch (Grot., Wolf, Paul., Ros., Kün.), noch bildet es mit οἱ ποιμένες zusammen einen Begriff = die Hirtenleute (Grot., Paul.), so dass ἄνθρωπος ἔμπορος (Matth. 13, 45), ἄνθρ. οἰκοδεσπότης (ebend. V. 52), ἄνθρ. βασιλεύς (18, 23. 22, 2), ἀνὴρ προφήτης (Luc. 24, 19) und das oft vorkommende ἄνδρες ἀδελφοί zur Vergleichung dienen würde (weil dann der zweite Artikel nicht stehen dürfte); auch soll es nicht den Eindruck zum Bewusstsein bringen, den die Hirten hatten, als sie nach dem Verschwinden der Engel sich wieder nur unter ihres Gleichen sahen (God.), oder die Hirten als Repräsentanten des gesammten menschlichen Geschlechts bezeichnen (Beng., Bisp.), sondern Lucas will durch das dem οἱ ποιμένες vorangestellte οἱ ἄνθρωποι sagen, dass er, nachdem er von dem wunderbaren Eingreifen der Himmelsbewohner in die irdische Sphäre berichtet, nun wieder zur rein menschlichen Geschichte zurückkehre. — διέρχεσθαι ἕως Bezeichnung des Hinziehens bis zu einem in's Auge gefassten Ziele durch ein anderes Gebiet hindurch (vgl. Apost. 9, 38. 11, 19. 23), ein Ausdruck, der nur dann gebraucht wird, wenn es gilt, einen längeren Weg zurückzulegen. — δή nicht: ohne Weiteres (Mey., Weiss), auch nicht = igitur, ergo (Schanz, Holtzm.), sondern: entweder = sofort, die Unverzüglichkeit des Aufbruches andeutend (Mey. 3., Bisp., Hofm., Keil) oder = agedum, wohlan, doch, das Dringliche und Angelegentliche der gegenseitigen Aufforderung ausdrückend (Grot., Ros., Kün., de W., Ew., Bl.). — τὸ ῥῆμα nicht: das Wort (Beda: verbum quod caro factum est), auch nicht: das Gesagte (Mey., God., Bisp., Weiss, Holtzm.), sondern wie 1, 37. 65. 2, 19. 51. Apost. 5, 32. 10, 37. 13, 42 die Sache (Bl., Ew., Hofm., Keil, Schanz). — τὸ γεγονός nicht Apposition (Hofm.), sondern unmittelbar mit τὸ ῥῆμα τοῦτο zu verbinden. Die Hirten geben damit zu erkennen, dass sie an der Wahrheit der göttlichen Verkündigung nicht zweifeln. — ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν Angabe des sie zu ihrem Entschluss bewegenden Motivs. ἡμῖν mit Nachdruck, denn die Hirten wollen aussprechen, dass sie in der gerade ihnen zu Theil gewordenen göttlichen Verkündigung eine höhere Weisung sehen, den neugeborenen Messias auch selbst aufzusuchen. — γνωρίζειν nicht = judicium certum alicujus rei dare, significare, quibus quasi signis res cognosci et ab alia quacunque discerni possit (Jensius, Wolf, Ros., Kün.), sondern einfach: kund thun, zu wissen thun.

V. 16: Und sie kamen eilend und fanden sowohl die Maria und den Joseph als auch das Kindlein liegend in der Krippe. — Wozu nach dem vorigen Verse die Hirten sich gegen-

seitig ermunterten, das führen sie nach dem gegenwärtigen eilig aus, in dem auch zugleich über das Resultat ihrer Wanderung kurz Bericht erstattet wird. — ἦλθον nicht: sie gingen hinweg, oder: sie reisten (Cast., Kün., Grimm), sondern: sie kamen d. h. sie kamen dort an, gelangten hin. — σπεύσαντες (im N. T. ausser bei Lucas nur noch 2 Petr. 3, 12) eigentlich: nachdem sie sich beeilt hatten, so dass also nicht die Schnelligkeit des Ankommens, sondern die des Aufbruchs und der Wanderung damit bezeichnet wird. — ἀνευρίσκειν soll nicht das Auffinden des vorher mit Mühe Gesuchten ausdrücken (Raphel, Wolf, Mey., Bl., Weiss, Hofm., Keil), ein Sinn, den das Wort auch Apost. 21, 4 nicht hat (gegen Wendt), auch nicht: sie hätten die verkündigten Gegenstände einen nach dem andern aufgefunden (God.), sondern es giebt einfach das Resultat ihrer Wanderung an (Beng., Kün. Schanz). Sinn: Sie fanden den Thatbestand vollkommen so, wie ihnen der Engel zuvor verkündigt hatte. Eben dieser Gedanke soll auch durch die zu βρέφος hinzugefügten Worte κείμενον ἐν φάτνῃ ausgesprochen werden, deren Zweck nicht ist, anzugeben, welches Merkmal die Hirten vorzugsweise bei ihrem Suchen auf die rechte Spur geleitet habe, sondern zu sagen, dass sie an dem Kindlein nichts von dem vermisst hätten, was ihnen der Engel als Wahrzeichen genannt hatte. Dass sie das Kindlein auch in Windeln gewickelt antrafen, wird als selbstverständlich nicht ausdrücklich hervorgehoben. Dagegen wird erzählt: sie hätten auch die Maria und den Joseph kennen gelernt, offenbar um auszusprechen, dass sie mit dem Kinde zugleich die ganze armselige Lage, in welcher dasselbe geboren worden, wie ihnen diese von dem Engel angedeutet worden war, mit Augen schauten. Dass Maria vor Joseph genannt wird, erklärt sich daraus, dass sie als Mutter die wichtigere Person war, wie denn Joseph überhaupt in der ganzen evangelischen Geschichte verhältnissmässig zurücktritt.

V. 17: Nachdem sie aber gesehen hatten, erzählten[1]) sie von dem Spruche, der zu ihnen von diesem Kindlein geredet worden war. — Als Object zu ἰδόντες ist nicht bloss τὸ βρέφος (Luth., Bl.), sondern alles das zu denken, was V. 16 als Gegenstand ihres Findens genannt worden war. — διαγνωρίζειν kann der Etymologie nach entweder heissen: etwas genau unterscheiden (so in einem Scholion in Becker's Anecd. p. 787, 15, der einzigen Stelle, in der das Wort sonst noch vorkommt), oder gemäss der Bedeutung, welche das Simplex gewöhnlich hat: genaue Kunde geben, genaue Mittheilung machen. Demgemäss erklärten die Ausleger entweder: „die Hirten kamen in Folge dessen, was sie

[1]) Statt διεγνώρισαν (Rec.) haben Sin BDLΞ ἐγνώρισαν.

gesehen, zu der Ueberzeugung, dass das ihnen vom Engel Verkündigte wahr sei (Vulg., Euthym., Erasm., Maldon., Wolf, Segaar), was aber zum Folgenden nicht passen würde, oder man nahm das Wort in der Bedeutung Kunde geben, erzählen. Letztere ist ohne Zweifel hier die richtige. Und zwar ist das Compositum nicht als dem Simplex vollkommen gleichbedeutend anzusehen (Beng., de W., Bl., Ew.), sondern entweder zu erklären: sie breiteten aus (Luth., Grot., Starke, Heum., Ros., Kün., Mey. 3., Olsh., Oosterz., Grimm., God.), oder, wie wahrscheinlicher, sie theilten genau, der Reihe nach, mit (Paul., Mey. 5., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Nösg.). Als Oertlichkeit ihrer Erzählung hat man sich zunächst das Haus zu denken, in dem sie das Kind gefunden hatten. — Es geht hieraus hervor, dass arme Hirten die ersten Verkündiger der Geburt des Messias geworden sind.

Die beiden folgenden Verse erzählen von dem Eindrucke, den die Mittheilung der Hirten auf ihre Umgebung gemacht habe.

V. 18: Und alle, die es hörten, staunten über das von den Hirten zu ihnen Geredete. — Hier wird zunächst von dem Eindruck berichtet, den die Erzählung auf den grösseren Kreis derer gemacht habe, die überhaupt von der den Hirten gewordenen Erscheinung und von dem, was die Engel zu ihnen geredet, Kunde erhielten. — Bei πάντες ist nämlich nicht bloss an die bei Ankunft der Hirten im Geburtshause Anwesenden zu denken, sondern auch an die grosse Menge derer, denen ausserhalb des Hauses die Hirten von dem Ereigniss erzählten, oder zu denen sich durch Andere die Nachricht verbreitete. — περὶ τῶν λαληθέντων gehört nicht zu ἀκούσαντες (Gersd.), sondern zu ἐθαύμασαν, das nur hier mit περί construirt wird (sonst entweder mit dem Accusativ oder mit διά oder ἐπί oder mit ὅτι). — ἐθαύμασαν sie staunten, geriethen in Verwunderung; das von den Hirten Mitgetheilte machte auf sie den Eindruck des Ausserordentlichen, Wunderbaren. — Aus diesem grösseren Kreise wird sodann im Folgenden Maria herausgehoben und von ihr noch etwas Besonderes mitgetheilt.

V. 19: Maria aber bewahrete alle diese Dinge überlegend in ihrem Herzen. vergl. 1 Mos. 37, 11. — Auch für Maria war hiernach das wunderbare Ereigniss, welches die Hirten erlebt hatten, etwas zum Theil Unverstandenes. Aber sie, die schon durch die ihr selbst zu Theil gewordenen Offenbarungen vorbereitet war, und deren inneres Gemüthsleben eine höhere Richtung genommen hatte, nahm doch die Worte der Hirten in einer noch anderen Weise auf, als ihre Umgebung. — πάντα umfasst nicht bloss die Aussagen der Hirten (Elsn., Mey., Ew., Oost., Bisp., Weiss, Keil), sondern alle

die Geburt Jesu betreffenden Umstände, welche bisher erzählt worden. — συνετήρει (vgl. V. 51 u. Dan. 7, 28) sie bewahrte sie gleich wie einen Schatz, den man nicht verlieren will und darum mit Sorgfalt hütet, d. h. sie hielt sie fest in ihrem Gedächtniss, war bestrebt, alle Einzelheiten sich gegenwärtig zu erhalten, ein Beweis der Wichtigkeit, welche dieselben für sie hatten. — τὰ ῥήματα ταῦτα nicht: diese Aussagen (Weiss, Ew., Nösg., Holtzm.), sondern: diese Dinge. — συμβάλλουσα (im N. T. nur bei Lucas, doch nur Apost. 4, 15 in ähnlichem Sinne) nicht: mentem eorum (sc. verborum) probe assecuta (Elsn.), auch nicht: sie, die alle diese Dinge erzählt hat (Bolten), auch nicht: conferens, zusammenstellend, deutend (Vulg., Beng., Heum., Paul., Ros., Mey., Bl., Bisp., Schanz, Weiss, Keil, Holtzm.), so dass der Gedanke wäre: Maria habe das eben Erfahrene mit dem früher von ihr Erlebten zusammengehalten, oder sie habe alle Einzelnheiten des eben Erlebten mit einander verglichen und sich durch solche Vergleichung ein klares Urtheil zu bilden gesucht; sondern: volvens in animo, überlegend (Luth., Grot., Kün., Olsh., de W., Ew., Nösg.), so dass überhaupt die innere Gemüthsarbeit, welche das συντηρεῖν begleitete, damit bezeichnet wird, ihre fortdauernde Beschäftigung mit all' diesen Vorgängen zu dem Zwecke, eine klarere Einsicht in dieselben zu gewinnen. — ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς sowohl zu συνετήρει als zu συμβάλλουσα gehörig.

V. 20. Schluss der Erzählung: Und es kehrten zurück[1]) die Hirten Gott preisend und lobend über Alles, was sie gehört und in Gemässheit dessen, was zu ihnen geredet worden war, gesehen hatten. — Während die πάντες sich nur wunderten, womit auf die Flüchtigkeit des erhaltenen Eindruckes hingewiesen wird, Maria das, was sie mit ihrem Verstande nicht zu erfassen vermochte, desto fester ihrem Gedächtnisse einprägte und fortdauernd in gläubigem Herzen erwägte, fühlten sich dagegen die Hirten gedrungen, Gott laut zu preisen, nachdem sie sich durch den Augenschein von der Wahrheit des Engelwortes überzeugt hatten. Sie erscheinen als die, welche unter den hier erwähnten Personen schon in der Gegenwart am meisten im Glauben gefördert waren. So mangelhaft auch ihr Verständniss noch sein mochte, so erkannten sie doch wenigstens im Allgemeinen die Bedeutung der Engelworte und die Grösse der ihnen zu Theil gewordenen Gnade, und diess bestimmte sie, Gott laut zu preisen. — ὑπέστρεψαν (einer der bei dem Evangelisten besonders oft vorkommenden Ausdrücke) sie kehrten um sc. zu ihrer Heerde (V. 8), ihre gewohnte Berufsthätigkeit wieder auf-

[1]) Statt ἐπέστρεψαν (Rec.) haben sämmtliche Uncialen ὑπέστρεψαν.

nehmend, aber, wie die folgenden Worte zeigen, in gehobener Gemüthsstimmung. — δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν Gott die Ehre gebend, ihn als den Urheber dessen, was sie erlebt hatten, laut verkündigend, und ihm deshalb Lob spendend. Beide Ausdrücke sind demnach nicht gleichbedeutend (Kün.). Doch besteht der Unterschied nicht darin, dass der zweite nur etwas Specielleres ausdrückte (Mey., Weiss), auch nicht darin, dass der erste auf die Grösse, der zweite auf die Güte Gottes sich bezöge (God.), sondern letzterer nennt die Folge dessen, was der erstere besagt. — οἷς ἤκουσαν nicht: was sie in Bethlehem von Joseph und Maria gehört hatten (Grot., Beng., Paul., Mey., Bl., Bisp., Schanz, Weiss), denn einmal ist von einer Mittheilung des Joseph und der Maria an die Hirten nichts erzählt worden, sodann würde man dann die umgekehrte Stellung: οἷς εἶδον καὶ ἤκουσαν erwarten. Natürlicher bezieht man ἤκουσαν auf die Engelworte (Erasm., Mald., God., Hofm., Keil) und εἶδον auf die Erlebnisse der Hirten in Bethlehem und betrachtet καθώς als nur zu letzterem gehörig, so dass sich als Sinn ergiebt: sie lobten Gott wegen alles dessen, was sie von den Engeln gehört und dann in Uebereinstimmung mit dem von diesen Geredeten in Bethlehem gesehen hatten. — Dem Bisherigen gemäss soll mit καθώς nicht das von den Engeln Geredete dem, was sie gehört und gesehen hatten, angereiht werden (Beng.: sermo et visus auditusve conveniebant), so dass hier ein dreifaches Object ihres Preises und Lobes genannt wäre, sondern es wird auf die Uebereinstimmung des Selbsterlebten mit dem, was sie von den Engeln gehört hatten (Hofm.) hingewiesen. Diese Uebereinstimmung will Lucas hier besonders hervorheben als dasjenige, was den Glauben der Hirten zur Reife gebracht und sie zum Lobe Gottes bestimmt habe.

3. Verherrlichung Jesu in der auf die Geburt unmittelbar folgenden Zeit.

C. 2. V. 21—38.

Der Zweck dieses Abschnitts ist zu zeigen, wie der schon bei seiner Geburt durch Gott so glänzend verherrlichte Messias auch in der unmittelbar folgenden Zeit durch göttliche Veranstaltung in mannigfacher Weise als der verheissene Messias erwiesen worden sei, nämlich 1) durch den ihm bei Gelegenheit der Beschneidung gegebenen Namen (V. 21), 2) durch das durch Gott herbeigeführte Zusammentreffen des Symeon mit dem Jesuskinde bei des letzteren Darstellung im Tempel und die bei dieser Gelegenheit von ihm gesprochenen weissagenden Worte (V. 22—35), 3) durch die ihm von der Prophetin Anna dargebrachte Huldigung (V. 36—38).

V. 21: Und als acht Tage ihn[1]) zu beschneiden voll geworden waren, da ward sein Name Jesus genannt, welcher vom Engel genannt worden war, ehe er im Mutterleibe empfangen ward. — *ἡμέραι ὀκτώ* der dem Leser bekannte Zeitraum, welcher nach dem Gesetz (vgl. 3 Mos. 12, 3) bis zur Beschneidung voll werden musste — *τοῦ περιτεμεῖν* nicht Genitiv des Zweckes (Mey., Weiss), sondern der der näheren Bestimmung (God., Hofm., Keil), = die acht Tage, welche vergehen mussten, bis er beschnitten werden konnte, vgl. 1, 57. 2, 6. 22. 9, 51. Der Artikel vor *ἡμέραι* ist durch die hinzugefügte Zahlbestimmung entbehrlich gemacht. — *καί* vor *ἐκλήθη* nicht = auch (Kün., Born., Mey., Weiss, Nösg.), so dass der Sinn wäre: „er wurde nicht nur beschnitten, sondern auch mit dem Namen Jesus benannt", sondern wie 7, 12. Apost. 1, 10, 10, 17. 13, 19. Einführung des Nachsatzes (Grot., Ros., Ew., God., Bisp., Hofm., Keil, Schanz, Holtzm.). — Lucas erzählt nicht von der wirklichen Vollziehung der Beschneidung, sondern thut des Beschneidungstages nur Erwähnung, weil der Sitte gemäss an diesem auch die Namengebung erfolgte. Die Namengebung Jesu wird aber hier nicht erzählt, weil es dem Evangelisten darauf ankommt, den Glaubensgehorsam der Maria zum Bewusstsein zu bringen (Oosterz., Hofm.), oder ihre treue Gesetzesbeobachtung zu feiern (Holtzm.), sondern weil er zeigen will, wie der der Maria zuvor verkündigte göttliche Rathschluss in Bezug auf den von ihr zu gebärenden Messias sich der Vorhersage gemäss stufenmässig je länger je mehr verwirklicht habe. Wie vorher von der gemäss der Verheissung eingetretenen Schwangerschaft der Maria, dann von der unter allen Anzeichen, dass dieser der Messias sei, erfolgten Geburt eines Sohnes erzählt worden war, so wird hier erzählt, dass ebenfalls in Gemässheit der Verheissung dieser Sohn den Namen Jesus erhalten habe. Die Leser sollen in der gemäss der göttlichen Vorherbestimmung erfolgten Namengebung einen neuen Beweis dafür erkennen, dass in dem Kinde wirklich der durch den Namen Jesus angedeutete Messias erschienen sei. — *ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς* wörtlich: es wurde sein Name „Jesus" gerufen (vgl. 1, 13. 31. Matth. 1, 21. 23. 25. Offenb. 19, 13. 1 Mos. 17, 19. 1 Sam. 1, 20).

V. 22—38. Bericht von den Vorfällen bei der Darstellungsfeier, und zwar V. 22—24 historische Einleitung.

V. 22: Und als die Tage ihrer Reinigung nach dem Gesetze Mosis voll geworden waren, führten sie (die Eltern) ihn hinauf nach Jerusalem. — *αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ*

[1]) Statt *τὸ παιδίον* (Rec.) haben die meisten und ältesten Uncialen *αὐτόν*.

(= יְמֵי טָהֳרָה) nicht: der Zeitpunkt der Reinigung (Ros., Kün.), wogegen sowohl der Ausdruck ἐπλήσθησαν als auch der Plur. αἱ ἡμέραι entscheidet, sondern der ganze Zeitraum, welcher bis zu vollendeter Reinigung verfliessen musste, welcher Zeitraum, da er mit dem καθαρισμός schloss, nach diesem seinem Endpunkte benannt wird (vgl. 1, 57. 2, 21). Es betrug dieser Zeitraum 40 Tage. Denn wenngleich die Wöchnerinnen nach 3 Mos. 12, 2 nach der Geburt eines Knaben für Haus und bürgerlichen Verkehr nur 7 Tage unrein waren, so dauerte doch ihre Unreinheit im weiteren Sinne noch weitere 33 Tage, nach deren Ablauf sie erst wieder fähig wurden, mit dem Heiligthum in Gemeinschaft zu treten (vgl. 3 Mos. 12, 4), wesshalb auch jetzt erst das die vollkommen wieder erlangte Reinheit bezeugende Opfer dargebracht werden konnte. — Auffallend hat man hier den Plur. αὐτῶν gefunden, sofern doch, wie man meint, nur Maria selbst als Wöchnerin levitisch unrein geworden war, und also auch nur in Bezug auf sie von einer Reinigung die Rede sein konnte, statt αὐτῶν also αὐτῆς zu erwarten gewesen wäre. Unstatthaft ist jedenfalls eine Beziehung des Plur. auf die Wöchnerinnen überhaupt (Mey. 1., Ew.), oder auf die Juden (v. Hengel, Sepp.). Andere haben ihn auf Maria und Joseph bezogen (Chrys., Euthym., Mey. 5, Oosterz., Bl., God., Weiss, Hofm., Keil, Schanz), wofür man sich auf ἀνήγαγον beruft. Doch kann von einer vorangegangenen Unreinheit des Joseph in keiner Weise die Rede sein, die Annahme aber, dass Lucas hier von einer irrigen Vorstellung von der Bedeutung des Reinigungsopfers ausgehe (Weiss, Holtzm.), ist gewiss ebenso unwahrscheinlich, als die, dass er durch den Ausdruck καθαρισμός die Darstellung im Tempel mitbefassen wolle (Schegg, Hofm., Keil). Man wird den Plur. vielmehr auf Maria und das Kind zu beziehen haben (Orig., Calv., Grot., Wolf, Starke, Kün., de W., Win., Bisp.). Der Evangelist geht von der Voraussetzung aus, dass nicht bloss die Wöchnerin, sondern auch ihr Kind in der ersten Zeit nach der Geburt levitisch unrein seien. Denn sonst hätte er nicht die Darbringung des Reinigungsopfers als zweiten Zweck nennen können, zu dem das Kind nach Jerusalem gebracht worden sei. Und diese Anschauung ist auch nicht ohne Berechtigung, da nach dem Gesetz nicht nur die Mutter bis zum 8. Tage nach der Geburt sich im ersten Stadium ihrer Unreinheit befand, sondern auch das Kind während dieser Zeit an dieser Unreinheit Theil nahm, wie schon daraus sich ergiebt, dass es erst an diesem Tage, nicht schon früher, fähig war, durch Empfang des Bundeszeichens in die heilige Gottesgemeinde aufgenommen zu werden. — κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως gehört nicht zu ἀνήγαγον (Cast., Elsn., Kün., de W., Lachm.), da das nach Jerusalam Bringen der Erstgebornen vom Gesetz nicht aus-

drücklich gefordert war, sondern zum Vorhergehenden, aber nicht zu *ἐπλήσθησαν* (Wolf, Mey., Bisp., Schegg, Weiss, Schanz), sondern zu *αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ* = die Tage, welche in Gemässheit des Gesetzes bis zu vollendeter Reinigung verfliessen mussten. — *ἀνάγειν* nicht: weil die Darstellung im Tempel als ein Opferact gedacht wird (Elsn., Wolf), sondern nach Analogie von *ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα* (vgl. V. 42). — Die Form *Ἱεροσόλυμα* findet sich bei Lucas nur hier und V. 42. 18, 31. 19, 28. 23, 7, während er sonst *Ἱερουσαλήμ* sagt (im Evang. 27, in der Apost. 41 mal).

V. 23. u. 24. Angabe des Zweckes, zu dem Joseph und Maria das Kind nach Jerusalem brachten: um (ihn) darzustellen dem Herrn (V. 23:) gemäss dem, was geschrieben ist im Gesetze des Herrn: „Alles Männliche, was den Mutterleib öffnet, soll dem Herrn heilig heissen“, (V. 24:) und um ein Opfer zu geben nach dem im[1]) Gesetze des Herrn Gesagten: „Ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben.“[2]) — Der Zweck der Reise war hiernach ein doppelter: einmal, um dem Gesetze zu genügen, welches von dem Eigenthumsrechte des Herrn an alle männliche Erstgeburt handelte, sodann: um auch das Gesetz zu erfüllen, welches die von den Wöchnerinnen behufs Wiedererlangung der levitischen Reinheit für sich und ihr Kind zu erfüllenden Pflichten näher bestimmte. Was das erstere Gesetz betrifft, so wird dasselbe hier nur nach seinem Sinne citirt, wie es 2 Mos. 13, 2. 12—15 sich findet. In demselben ist bestimmt, dass zum Andenken an die Verschonung der Erstgeburt Israels beim Auszug aus Aegypten, damals als Gott alle männliche Erstgeburt der Aegypter schlug, fortan die männliche Erstgeburt Israels sowohl bei Menschen als beim Vieh Eigenthum des Herrn sein solle mit der näheren Bestimmung, dass die menschliche Erstgeburt den Tempeldienst verwalten, die Erstgeburt des Vieh's Gotte als Opfer dargebracht werden solle. Diese ursprüngliche Bestimmung wurde jedoch später, nachdem die Leviten für den Tempeldienst angestellt worden waren, dahin modificirt, dass festgestellt wurde: die erstgeborenen Söhne Israels sollten zwar nach wie vor Eigenthum des Herrn sein, hinsichtlich des Tempeldienstes sollten aber die Leviten die ständigen Stellvertreter derselben sein (4 Mos. 3, 12. 13. 8, 16—19), und dass für jene bei ihrer nach Verfluss eines Monats nach der Geburt zu geschehenden Darbringung zum Zeichen dafür, dass sie eigentlich die Verpflichtung zum Tempeldienst haben,

[1]) Vor *νόμῳ κυρίου* (Rec.) haben Sin BDL *τῷ*.

[2]) Statt *νεοσσούς* (Rec.) haben Sin BEFGHSVΔ *νοσσούς*.

ein vom Priester näher zu bestimmendes Lösegeld entrichtet werden solle (4 Mos. 18, 15 ff.). Dieser Bestimmung gemäss wurde jetzt Jesus als erstgeborner Sohn von Joseph und Maria Gotte als sein Eigenthum zugeführt. Dass auch die zu seiner Loskaufung gesetzlich bestimmte Summe für ihn bezahlt worden sei, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber in V. 27 durch die Worte *κατὰ τὸ εἰϑισμένον τοῦ νόμου* angedeutet, daher aus dem Schweigen des Lucas hierüber nicht zu schliessen ist, dass jene Bestimmung in damaliger Zeit nicht mehr allgemein beobachtet worden sei (gegen Bl.). Wenn die Darstellung Jesu an demselben Tage geschah, als an welchem das von Maria zu gebende Reinigungsopfer von dieser dargebracht wurde, also erst nach Ablauf von 40 Tagen nach der Geburt, so steht das nicht mit 4 Mos. 18, 16, wonach das Kind einen Monat alt gelöst werden sollte, in Widerspruch, da mit jener Bestimmung nicht genau der Tag, sondern nur festgestellt werden sollte, dass die Lösung nicht vor Beginn des 2. Monats geschehen solle. — *παραστῆσαι τῷ κυρίῳ* darzubringen, darzustellen dem Herrn als sein Eigenthum (vgl. Röm. 12, 1. 6, 13, 16. 19. 2 Cor. 11, 2). Die mit dieser Darstellung verbundene Zahlung einer bestimmten Summe Geldes hatte nicht den Zweck, das Eigenthumsrecht Gottes an dem Kinde aufzuheben, sondern nur dieses von der Verpflichtung zu befreien, persönlich den Tempeldienst zu versehen. — Der Ausdruck *νόμος κυρίου* nur hier und V. 39. — *ἄρσεν* vgl. Matth. 19, 4. Mrc. 10, 6. Röm. 1, 27. Gal. 3, 23. Off. 12, 5. — *διανοίγειν* vgl. 24, 31. 32. 45. Apost. 7, 56. 16, 14. 17, 3., ausserdem im N. T. nur noch Mrc. 7, 34 f. — *μήτρα* vgl. Röm. 4, 19. — *ἅγιον τῷ κυρίῳ* heilig dem Herrn d. i. ihm ausschliesslich gehörig, so dass niemand sonst über dasselbe zu verfügen hat. — *κληϑήσεται* man soll es benennen, um damit seine Anerkennung auszusprechen. — *τοῦ δοῦναι* parallel dem *παραστῆσαι*, eine weitere Zweckangabe des *ἀνήγαγον*. Der Ausdruck *διδόναι ϑυσίας* nur hier im N. T. — *κατὰ τὸ εἰρημένον* vgl. Apost. 2, 16. 13, 40. Röm. 4, 18. — *ζεῦγος* vgl. 14, 19. — Der Ausdruck *τρυγών* und *νοσσοί* im N. T. nur hier. — Die hier angeführte Gesetzesstelle findet sich 3 Mos. 12, 4 ff. Durch sie war verordnet worden, dass die vermögenderen Wöchnerinnen, welche einen Sohn geboren, nach Ablauf von 40 Tagen nach der Geburt ein einjähriges Lamm als Brandopfer und eine junge Taube oder eine Turteltaube als Sündopfer, die ärmeren aber entweder zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, die eine als Brandopfer, die andere als Sündopfer, dem Herrn behufs Wiederherstellung ihrer Reinheit darbringen sollten. Wenn hier von Maria erzählt wird, sie habe das letztere Opfer dargebracht, so erkennt man daraus, dass sie sich der ärmeren Klasse zuzählte.

V. 25—38. Bericht von den Vorfällen, welche bei Gelegenheit der Darstellung Jesu und der Darbringung des Reinigungsopfers sich zutrugen. Während V. 22—24 nur den Zweck hatte, die Situation zu schildern, in der das im Folgenden Mitzutheilende geschehen sei, kommt Lucas jetzt zu dem, was er eigentlich zu erzählen beabsichtigt.

V. 25 und 26. Einführung und Charakterisirung der Person, von welcher im unmittelbar Folgenden gehandelt werden soll. V. 25: Und siehe, es war ein Mann[1]) in Jerusalem mit Namen Symeon, und dieser Mann war gerecht und gottesfürchtig[2]), harrend auf die Tröstung Israels, und der heilige Geist war[3]) auf ihm. — Ueber die Persönlichkeit dieses Symeon (= שִׁמְעוֹן d. i. Erhörung) ist nichts weiter bekannt, als was Lucas hier von ihm erzählt. Danach scheint er in Jerusalem seinen Wohnsitz gehabt und der niederen Volksklasse angehört zu haben. Denn der einfache Ausdruck ἄνθρωπος, mit dem er eingeführt wird, lässt annehmen, dass der Evangelist hinsichtlich der äusseren Verhältnisse, in denen er lebte, von ihm nichts Besonderes zu sagen wusste, dass derselbe also nach Stellung und Rang in der bürgerlichen Gesellschaft nicht irgendwie hervorragte. Ausserdem geht aus V. 29 hervor, dass er damals, wenn auch nicht, wie man gewöhnlich meint, ein hochbetagter, lebenssatter Greis, doch schon vorgerückten Alters war. Desto mehr erwähnt er rühmend seinen Charakter und die Richtung seines Geisteslebens, und erzählt dann von einer mit diesem im Zusammenhang stehenden, ihm von Gott zu Theil gewordenen hohen Auszeichnung: dass ihm schon zuvor vom heiligen Geiste vorausverkündigt worden: dass er nicht bloss den Anbruch des messianischen Heiles, nach dem seine Seele verlangte, noch erleben, sondern auch den Träger dieses Heiles, den Messias selbst, mit seinen leiblichen Augen noch schauen und in ihm die Gewissheit von der in naher Zukunft bevorstehenden Erlösung Israels in das Jenseits mit hinübernehmen sollte. — In älterer Zeit hat man den hier erwähnten Symeon oft in gewissen sonst aus der Geschichte bekannten Männern dieses Namens wiederzuerkennen geglaubt. Besonders beliebt war bei manchen älteren Theologen die Ansicht, dass er mit dem Vater des berühmten Gamaliel, dem Sohne Hillels, welcher zur Zeit der Geburt Jesu ein in hoher Achtung stehender Lehrer Israels war, identisch sein möge.[4]) Man

[1]) Statt ἦν ἄνθρ. (Rec.) haben Sin B ἄνθρ. ἦν.

[2]) Statt εὐλαβής (Rec.) haben Sin LΓΠ εὐσεβής.

[3]) ἦν, welches die Rec. hinter ἅγιον hat, stellen fast sämmtliche Uncialen vor ἅγιον.

[4]) Vertreter dieser Ansicht ist vielleicht schon der Verf. des Evang. Nicodemi, der ihn c. 16 ὁ μέγας διδάσκαλος nennt. Ferner Petr. Galatinus de arcanis

glaubte diess um so zuversichtlicher annehmen zu dürfen, als von Hillel erzählt wird, dass er mütterlicher Seits ein Nachkommen Davids gewesen sei, so dass also Symeon ein Verwandter des Joseph gewesen sein würde und sich nun leicht erklären liess, wie gerade er mit der Familie Jesu im Tempel zusammentreffen konnte. Doch wird diese Annahme schon dadurch unwahrscheinlich, dass jener Sohn Hillels von Josephus (vgl. antt. 14, 9. 4. 15, 1. 1. 15, 10. 4) nicht mit dem Namen Symeon (שִׁמְעוֹן), sondern mit dem: Sameas (שַׁמַּאי) bezeichnet wird. Ausserdem würde man sich wundern müssen, dass, wenn Symeon eine in der jüdischen Geschichte so bekannte Persönlichkeit war, Lucas nicht irgendwie auf seine Stellung hingewiesen, sondern ihn einfach als *ἄνθρωπος* eingeführt haben sollte. Dazu kommt noch, dass auch hinsichtlich des Alters zwischen Symeon und jenem Sameas eine Differenz besteht, welche die Identität beider ausschliesst, indem von letzterem erzählt wird, dass er 13 Jahre nach der Geburt Jesu Vorsitzender des Synedriums geworden sei, was zu dem schon vorgerückten Alter des Symeon zur Zeit der Geburt Jesu nicht stimmt. — Andere erklärten im Widerspruche mit aller Chronologie den Symeon für einen der 70 Uebersetzer (so Cedrenus, compend. hist. tom. VII. p. 148 ed. Venet., der sich dafür auf eine von Chrysostomus erhaltene Tradition beruft) oder identificirten ihn mit dem von Josephus (antt. 12, 4. 1. 13, 6. 6) erwähnten Symeon, welcher unter Ptolomäus Lagi das Hohepriesterthum verwaltete, und beim Volke in hohem Ansehen gestanden haben soll, wesshalb er auch den Beinamen des Gerechten führte.[1] — *ἦν* = es lebte (Bezeichnung des dauernden Aufenthaltes). — *δίκαιος* und *εὐλαβής* (im N. T. nur bei Luc.) verhalten sich zu einander nicht wie Positives (Observatio praeceptorum) und Negatives (abstinentia a prohibitis), wie Chemnitz und Godet wollen; auch bezeichnet jenes nicht das äussere legale Verhalten, dieses die fromme Gesinnung (Beng., Olsh., Bisp.), sondern jenes bezeichnet das Allgemeine, aus welchem mit *εὐλαβής* noch etwas Besonderes herausgehoben wird. *δίκαιος* ist nämlich Ausdruck der

cath. verit. I. 2. 3. IV. 8. Chemnitz, harm. evang. c. 11. J. H. Ottho, hist. doctor. misnic. p. 96., Buxtorf, de abbreviat. hebr. p. 172., Alting, Schiloh IV, 21, Lightfoot, J. D. Michaelis und Paulus.

[1]) Als einen Priester bezeichnen den Symeon z. B. das Prot. Jacobi c. 24, Methodius, Pseudo Cyrillus v. Jerus. und Athanasius; bestimmter als den Hohenpriester Symeon den Gerechten: Eutychius, der ihn darum bei seinem Zusammentreffen mit Jesus im Tempel bereits 350 Jahre alt sein lässt. Nicht klar ist, an wen der Verf. der hist. de nat. Mar. gedacht habe, wenn derselbe c. 15 das damalige Alter des Symeon auf 113 Jahre bestimmt. Vgl. R. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen § 17.

Frömmigkeit überhaupt, einer dem göttlichen Willen gemässen Sinnes- und Handlungsweise (vgl. 1, 6), εὐλαβής (ähnlich dem Ausdruck φοβούμενος τὸν θεόν) speciell der frommen Gesinnung, der Religiosität (vgl. Apost. 2, 5. 8, 2. 22, 12. 23, 10. Hebr. 5, 7. 11, 7. 12, 28, bei den LXX = חָסִיד). — Wie δίκαιος καὶ εὐλαβής, so gehören die Worte προσδεχόμενος bis αὐτόν eng zusammen und schildern das innere Gemüthsleben des Symeon nach seiner dauernden Beschaffenheit (gegen Lachm., Bl., Schanz, welche hinter τοῦ Ἰσραήλ ein Kolon setzen). — προσδεχόμενος von dem dauernden Zustande des Harrens, des Sich Sehnens (vgl. V. 38. 12, 36. 23, 51. Mrc. 15, 43. Tit. 2, 13. Jud. 21). Sinn: seine Gedankenrichtung war auf die messianische Zukunft seines Volkes hingewendet — παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ nicht Abstr. pro Concreto = den Tröster Israels d. i. den Messias (Starke, Heum., Ros., Kün., Olsh.), sondern: die Tröstung Israels, welche dem jetzt mannigfach bedrückten Volke durch den Messias mittels Befreiung von allen seinen Leiden und Trübsalen und Herstellung eines neuen glücklichen Zustandes zu Theil werden sollte. Der Ausdruck vielleicht durch Jes. 40, 1 veranlasst, auf welche Stelle auch Matth. 5, 4: παρακληθήσονται hinweist. Zu vergleichen ist auch Targ. zu Jes. 4, 3. Jer. 31, 6, wo die messianische Zeit „die Zeit der Tröstung" genannt wird. Hinsichtlich des Gedankens vgl. V. 38. 23, 51. Mrc. 15, 43, auch Apost. 28, 20 (ἡ ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ). — πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν nicht Bezeichnung eines der Vergangenheit angehörigen einzelnen Factums (Mey., Weiss, Schanz, welche ἐληλυθός ergänzen), sondern wie προσδεχόμενος eines dauernden Zustandes (Ros., Kün., Paul., Olsh., Ew., Bl., God., Hofm., Keil). ἐπ' αὐτόν weder = ἐν αὐτῷ (God.) noch = ἐληλύθει ἐπ' αὐτὸν καὶ ἦν ἐν αὐτῷ (Olsh.), sondern Bezeichnung des dauernd auf ihn Hingerichtetseins und auf ihn Wirkens (Paul., Keil). Vgl. V. 40. Apost. 4, 33. Joh. 1, 18. Der Besitz des Geistes der Weissagung, wie er hier dem Symeon und V. 36 der Anna zugeschrieben wird, war ohne Zweifel etwas nur ausnahmsweise in Israel Vorkommendes. Desshalb darf derselbe aber nicht an sich als Vorspiel der christlichen Zeit angesehen werden, die jetzt anzubrechen im Begriff stand (de W.), da mit Maleachi nur die officielle Prophetie ihr Ende erreicht hatte, nicht aber die Gabe der Weissagung überhaupt.

V. 26. Bericht von einer einzelnen, besonderen Offenbarung, welche dem Symeon einst durch den mit ihm in Verkehr stehenden Geist Gottes zu Theil geworden: Und es war ihm vom heiligen Geiste der Gottesspruch zu Theil geworden, dass er den Tod nicht sehen solle, bevor er den Gesalbten des Herrn gesehen habe. — Symeon war hiernach durch eine göttliche Offen-

barung darüber belehrt worden, dass der Anbruch der von Israel erwarteten messianischen Zeit noch in sein irdisches Leben hineinfallen, und dass er mit seinen leiblichen Augen den noch schauen werde, durch welchen nach göttlichem Willen der neue Zustand werde in's Dasein gerufen werden. — *ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον* = *ἦν κεχρηματισμένος* (Matth. 2, 12. 22. Apost. 10, 22. Hebr. 8, 5. 11, 7.). Dieser Ausdruck lässt erkennen, dass nicht eine durch Gott gewirkte unmittelbare Gewissheit, innere Erleuchtung (Grot., Starke, de W., Oosterz., Hofm., Schanz), sondern ein eigentlicher ihm zu Theil gewordener, durch den in ihm wirkenden Geist vermittelter, göttlicher Ausspruch (vgl. auch V. 29: *κατὰ τὸ ῥῆμά σου*) gemeint ist. Die Form aber, in welcher diese Offenbarung ihm geworden, ob mittels eines Traumes (Vitring., Mayer, Ros., Kün.) oder einer in der Exstase ihm zu Theil gewordenen Vision oder durch eine Erscheinung bei wachem Bewusstsein, lässt der Ausdruck nicht erkennen.[1]) — *ἰδεῖν θάνατον* den Tod sehen d. h. ihn durch Erfahrung kennen lernen, sterben (= רָאָה מָוֶת Ps. 89, 48. Joh. 8, 51. Hebr. 11, 5), eine Bedeutung, in der sich *ἰδεῖν* und *ὁρᾶν* auch Luc. 17, 22. Joh. 3, 3. 36. Apost. 2, 27. 31. 13, 35—37. 1 Petr. 3, 10. Off. 18, 7 findet. Aehnlich *γεύεσθαι τοῦ θανάτου* (Matth. 16, 28. Mrc. 9, 1. Luc. 9, 27. Joh. 8, 52. Hebr. 2, 9). *ἰδεῖν θάνατον* im Gegensatz zu *ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου*. Das Sehen des Todes kommt als Eintritt eines Zustandes in Betracht, bei welchem das leibliche Sehen für den Menschen aufhört. Dieser Zustand nun sollte nach der ihm gewordenen Weissagung für Symeon nicht eintreten, bevor er mit seinen leiblichen Augen den gesehen, der das Ziel seiner Sehnsucht bisher gewesen und den zu sehen alle früheren Geschlechter vergeblich das Verlangen gehabt hatten (Luc. 10, 24). — *τὸν Χριστὸν κυρίου* den Gesalbten des Herrn d. h. den von Gott erkorenen und eingesetzten Messias (vgl. 9, 20. Apost. 4, 26).

V. 27. Rückkehr zu V. 24: Und er kam im Geiste in den Tempel. Nach dem Zusammenhange ist der Tag gemeint, an dem

[1]) Die hierüber vorhandene kirchliche Sage theilt Nicephorus h. e. I. 12 mit. Nach ihr soll Symeon einst beim Lesen der Schrift zum 7. Capitel des Jesaias gekommen und durch die dort befindliche Weissagung: dass eine Jungfrau gebären werde, befremdet worden sein. Da sei ihm die Offenbarung geworden, dass er den Tod nicht schmecken werde, bis jene Weissagung in Erfüllung gegangen. Als nun der Ruf von der jungfräulichen Geburt der Maria zu ihm gedrungen, und er diese Maria in den Tempel eintreten gesehen, da habe er sich sogleich jener Offenbarung erinnert, und es sei ihm gewiss geworden, dass der von ihr geborene und soeben in den Tempel gebrachte Sohn der sei, von welchem die Weissagung des Jesaias handelt.

Joseph und Maria das V. 23 und 24 näher angegebene Vorhaben auszuführen im Begriff standen. — *ἐν τῷ πνεύματι* nicht: vermöge des heiligen Geistes d. h. auf Anregung desselben (Luth., Calv., Grot., Starke, Heum., Kün., Paul., Gelpke, Mey., Oosterz., God., Bisp., Weiss, Keil, Schanz), auch nicht: in Folge seines Seins im Geiste (Hofm.), sondern: im Zustande des Ergriffenseins vom Geiste (vgl. Matth. 22, 43. Off. 1, 10. 4, 2. 17, 3) (de W., Ew., Bl.). Der Geist wird als das Element gedacht, in welchem er sich, wie oft früher, so gerade an diesem Tage befand, wodurch er zu erkennen befähigt wurde, was er in gewöhnlichem Zustande nicht hätte erkennen können.

V. 27b: Und als die Eltern das Kind Jesum hineingebracht, um nach dem Herkommen des Gesetzes mit ihm zu verfahren, (V. 28:) da nahm er dasselbe in seine[1]) Arme und pries Gott und sprach. — *ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν* (sc. *εἰς τὸ ἱερόν*) nicht: während sie hineinbrachten (Nösg.), was *ἐν τῷ εἰσάγειν* heissen würde (vgl. 5, 1. 8, 5. 42), sondern: als sie (eben) hineingebracht hatten (vgl. 3, 21. 8, 40. 9, 36. 11, 37. 14, 1. 19, 15. 24, 30). — *τοὺς γονεῖς* ungenaue Bezeichnung des Joseph und der Maria, die hier und V. 41 der Kürze wegen gewählt wird, weil Lucas bei seinen Lesern, nachdem er sie über das wirkliche Verhältniss Jesu zu Joseph hinreichend aufgeklärt hat, ein Missverständniss nicht befürchten durfte, und die er um so leichter wählen konnte, als Joseph, wenn auch nicht der leibliche, doch der legitime Vater Jesu wirklich war. Unberechtigt ist daher die Vermuthung von Meyer, Lucas habe den Ausdruck, der zu seinem früheren Bericht nicht passe, aus einer Quellenschrift entnommen, welche den Joseph als den leiblichen Vater Jesu bezeichnet habe. — *τὸ εἰθισμένον* (nur hier im N. T.) *τοῦ νόμου* das Gewohnte des Gesetzes d. i. das nach dem Gesetze Gebräuchliche, das gesetzliche Herkommen. — *περὶ αὐτοῦ* nicht zu *εἰθισμ.* (Bl., Sevin) oder zu *νόμου* (Schanz), sondern zu *τοῦ ποιῆσαι* gehörig (Mey., Bisp., Weizs., Weiss). — *καὶ* vor *αὐτός* nicht: auch d. h. er ebenso wie die Eltern (oder der bei der Darstellung fungirende Priester) (Vulg., Erasm., Luth., Calv., Wolf, Kün., Born., Mey., Weiss, Nösg.), sondern wie V. 21 Einführung des Nachsatzes (Beza, de W., Oosterz., Ew., Bl., Schegg, God., Hofm.). — *αὐτός* ohne Nachdruck wie 1, 22. 16, 24. 19, 2 (gegen Keil). — *ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ* (Wirkung des *ἐν πνεύματι εἶναι*) natürlicher Ausdruck seiner Freude, nachdem ihm zur Gewissheit geworden, dass das Kind der verheissene Messias sei (vgl. Mrc. 9, 36. 10, 16). Die Kirche hat

[1]) *αὐτοῦ* (Rec.) fehlt in Sin BL.

mit Rücksicht hierauf dem Symeon den Beinamen *θεοδόχος* gegeben (vgl. Hofm., L. J. S. 123). — *καὶ εἶπε* nicht etwas zu dem *εὐλόγησε τὸν θεόν* Hinzukommendes bezeichnend (Keil), sondern dieses näher bestimmend, indem es die Mittheilung der Hauptgedanken des Preises einführt. Diese folgt V. 29—32, ein Hymnus, der aus zwei dreizeiligen (nach Schanz und Holtzm. drei zweizeiligen) Strophen besteht.

V. 29 und 30. Die erste Strophe.

V. 29: Nun entlässest du deinen Knecht, o Herr,
Nach deinem Ausspruche in Frieden,

V. 30: Da meine Augen dein Heil gesehen.

νῦν jetzt, nachdem ich den Messias geschaut habe und damit die mir gegebene Verheissung erfüllt worden ist. — *ἀπολύεις* nicht von der Ablösung von dem lang besetzten Wachtposten (God.), auch nicht von der Losspannung von dem Dienste Gottes als einer schwer zu tragenden Knechtschaft (Starke, Paul., Olsh., Bisp., Mey., Weiss, Schanz), bei welcher Fassung die Worte eine Sehnsucht nach dem Tode aussprechen würden, sondern von Lösung der Bande, welche den Menschen an das irdische Leben knüpfen (Grot., Wolf, Beng., Ros., Kün., Bl., Hofm., Keil, Nösg., Holtzm.). Der Ausdruck steht hier in demselben Sinne, als Tob. 3, 13, wo *ἀπὸ τῆς γῆς*, und 2 Macc. 7, 9, wo *ἐκ τοῦ παρόντος ζῆν* hinzugefügt ist. Hier steht er absolut, wie das Passivum *ἀπολύεσθαι* in den Stellen 1 Mos. 15, 2. 4 Mos. 20, 29, überall von dem sanften Abscheiden der Frommen gebraucht. Das Präs. ist weder als Wunsch (= *ἀπολύοις*) aufzufassen (Wassenbergh), noch soll dasselbe den Tod als jetzt bereits sich vorbereitend (Born: vere incipit actus sed ob impedimenta caret eventu) oder als in nächster Nähe bevorstehend (Valcken., de W., Mey., Weiss, Schanz) bezeichnen, eine Auffassung, welcher die kirchliche Sage ihre Entstehung verdankt, Symeon sei sogleich nach den hier erzählten Vorgängen gestorben (Niceph. h. e. I, 12). Man verkennt bei dieser Auffassung, dass der Nachdruck nicht auf *ἀπολύεις*, sondern auf *ἐν εἰρήνῃ* ruht (Hofm.). In Wirklichkeit will Symeon nichts Anderes sagen, als: jetzt könne sein Abscheiden aus diesem Leben *ἐν εἰρήνῃ* erfolgen, da die Bedingung erfüllt worden, unter der diess möglich sei. — *δέσποτα* Bezeichnung Gottes als des unumschränkten Herrn und Gebieters, der wie über Alles so auch über die Dauer des Lebens jedes einzelnen Menschen frei und allmächtig verfügt (vgl. Apost. 4, 24. Offenb. 6, 10). — *κατὰ τὸ ῥῆμά σου* auf die dem Symeon zu Theil gewordene Offenbarung (V. 26) sich beziehend. — *ἐν εἰρήνῃ*, welches mit Nachdruck an's Ende gestellt den das *ἀπολύειν* begleitenden Zustand beschreibt, heisst nicht: in Heil (Mey.), auch bezeichnet es nicht die jetzt erlangte Ruhe des

Gemüths im Gegensatz zur bisherigen Spannung (God.), sondern den nun durch keine Sorge um die Zukunft Israels mehr getrübten inneren Frieden, vergl. 1 Mos. 15, 15 (Euthym., Weiss, Schanz). — Der Sinn von V. 29 ist demnach nicht: „Jetzt ist die Zeit gekommen, wo du mich beglückt sterben lässt“ (Mey., Weiss), gleich als sähe er die Erscheinung Jesu als Vorzeichen seines nahen Todes an, sondern: „Jetzt ist die Bedingung erfüllt, unter der mein Scheiden aus diesem Leben ein friedevolles, glückliches sein kann“, oder mit anderen Worten: „Jetzt begleitet mich nicht Bekümmerniss, sondern innerer Friede, falls du deinen Knecht aus diesem Leben abrufen willst.“ Nicht Lebenssattheit, Lebensüberdruss spricht sich hiernach in den Worten aus, wie man gewöhnlich meint, sondern nur die innigste Freude darüber, dass das Ziel seiner Wünsche, der Hauptgedanke seines Lebens, dessen Erreichung ihm von Gott verheissen worden, nun wirklich erreicht sei. — V. 30. Begründung des *ἐν εἰρήνῃ* durch Hinweisung darauf, dass das, was für ihn die Bedingung eines friedevollen Scheidens bildet, nun eingetreten sei: das sinnliche Schauen der in der Person Jesu verkörperten und verbürgten Erlösung Israels. Symeon will damit nicht sagen, dass bis dahin ein Sterben *ἐν εἰρήνῃ* überhaupt nicht stattgefunden habe, sondern nur: dass es für ihn persönlich unter anderen Umständen nicht möglich gewesen sein würde, da ihm gerade die bestimmte darauf sich beziehende Verheissung zu Theil geworden war, welche vor ihrer Erfüllung sein Inneres nicht zum Frieden kommen liess. — *τὸ σωτήριόν σου* nicht: die von dir in Bereitschaft gestellte „Heils-Rüstung“ (God.), auch nicht = *τὸν σωτῆρα σου* (Luth., Grot., Beng., Starke, Ros., Kün., Paul.), sondern = *τὴν σωτηρίαν* (= יְשׁוּעָה) *σου*, die von dir bereitete Errettung, Erlösung, welche, weil in der Person Jesu verbürgt, in ihm sinnlich geschaut werden konnte. In demselben Sinne *τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* auch Ps. 98, 3. 50, 23. Jes. 38, 11. 40, 5. Luc. 3, 6. Apost. 28, 28. Unrichtig findet Schanz in dem Ausdruck eine Hinweisung auf die Bedeutung des Heilandes für alle Völker.

V. 31 und 32. Die zweite Strophe, in welcher Symeon das jetzt mit seinen sinnlichen Augen geschaute *σωτήριον τοῦ θεοῦ* näher charakterisirt mit Worten, welche an Ps. 98, 2 anklingen.

V. 31: Welches du bereitet hast vor allen Völkern

V. 32: Als ein Licht, behufs Offenbarung für die Heiden

Und Verherrlichung deines Volkes Israel.

ὃ ἡτοίμασας Ausführung des in *σου* enthaltenen Gedankens. Der Aorist bezieht sich weder auf die alttestamentliche Theokratie, durch

welche Gott schon seit langer Zeit die Erscheinung des Messias vorbereitet hatte, noch auch die jetzt eingetretene Thatsache der Geburt des Messias (God.), sondern auf die künftige Entwickelung des Reiches Gottes, welche sich dem prophetischen Blicke des Symeon wie eine schon eingetretene darstellt. — *κατὰ πρόσωπον* entspricht dem hebr. לִפְנֵי oder לְעֵינֵי vergl. Ps. 98, 2. — *πάντων τῶν λαῶν* nicht Bezeichnung sämmtlicher Heiden (Paul., Hofm.), sondern überhaupt aller auf Erden befindlicher Völker mit Einschluss des israelitischen (vergl. Röm. 15, 11), welcher allgemeine Begriff im Folgenden in seine beiden Theile, die *ἔθνη* und den *λαὸς τοῦ θεοῦ* zerlegt wird. — *κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν* nicht = *πᾶσι τοῖς λαοῖς* (Ros., Kün.), sondern nähere Bestimmung der Art des *ἑτοιμάζειν*. Es soll der Gedanke ausgesprochen werden, dass die Entfaltung des messianischen Heiles eine ganz öffentliche, vor aller Völker Augen sich vollziehende sein werde (Euthym.: *ἵνα πᾶσιν εἴη φανερόν*), so dass alle Völker es wahrnehmen und Gelegenheit erhalten, es sich anzueignen. — Zu V. 32 vergl. Jes. 42, 6. 49, 6. 60, 3. 19. — *φῶς* nicht Apposition von *τὸ σωτήριον* (Beng., Kün., de W., Mey., Oosterz., Weiss, Holtzm.), sondern zum Relativsatz gehörig (Bl., Sev., Hofm., Keil) = welches du bereitet hast als ein Licht d. h. damit es ein Licht sei. — *ἐθνῶν* nicht von *φῶς* abhängig, weder so, dass *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν* als ein Begriff betrachtet wird (Beng.: lux gentium revelanda eisdem. W. Grimm und Hofm.), noch so, dass zu *εἰς ἀποκάλυψιν* willkührlich *τῆς δικαιοσύνης* ergänzt wird (Grot.), sondern von *ἀποκάλυψιν*. Doch ist nicht zu erklären: „zur Aufdeckung der Heiden in ihrer Finsterniss“ (Euthym., Luth., Calv., Starke, Ros., Kün., Schanz), auch nicht: „um Offenbarung zu bringen den Heiden“ (Mey., Keil, Holtzm.), oder: „zur Erleuchtung der Heiden“ (Bisp.), sondern: „um offenbar, kund gethan zu werden den Heiden“ (Homb., Wolf, Beng., Oosterz., Bl., Weiss), indem das Licht als Gegenstand der Enthüllung gedacht wird. — *δόξαν*, welches nicht mit Preis (Luth.), sondern mit Herrlichkeit zu übersetzen ist, ist nicht als dem *φῶς* (vergl. Jes. 60, 3. 19., Beng., Kün., de W., Mey., Ew., Oosterz., God., Weiss, Hofm., Keil), sondern vielmehr dem *ἀποκάλυψιν* coordinirt und also von *εἰς* regiert (Theophyl., Euthym,, Luth., Starke, Bl., Schegg, Bisp., Schanz, Holtzm,) anzusehen = und zur Verherrlichung seines Volkes Israel. — Das von Gott bereitete Heil wird hiernach als ein Licht gedacht, welches die Bestimmung habe, den Heiden, die bisher von ihm noch gar nichts wussten, kund zu werden und dadurch die bei ihnen bestehende Finsterniss zu zerstreuen, dem israelitischen Volke aber dabei zur Herrlichkeit zu dienen, indem dieses Volk, von welchem das Licht ausstrahlt, in Folge dessen als das von Gott bevorzugte von aller Welt erkannt

wird. — Völlig verkannt wird der Gedanke der Worte von Godet, wenn er ein besonderes Gewicht darauf legt, dass Symeon der Heiden zuerst Erwähnung thut und darin die Ahnung ausgesprochen findet, dass das Heil der Juden erst durch Vermittelung der Heiden zu Stande kommen werde.

V. 33. Beschreibung des Eindrucks der Worte des Symeon auf Joseph und Maria: Und es waren Joseph und seine Mutter[1]) verwundert über das, was über ihn geredet ward. — *ἦν θαυμάζοντες* stärker als *ἐθαύμαζον* (1, 21. 2, 18). Grund der Verwunderung war nicht die Dunkelheit (Strauss) oder das Neue (God., Weiss, Keil, Schanz) der von Symeon ausgesprochenen Gedanken, sondern die Uebereinstimmung derselben mit dem ihnen durch die Engel Verkündeten, das sie als ein nur ihnen bekanntes Geheimniss angesehen hatten. — *ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ* bezieht sich nicht auf die mannigfaltigen Reden überhaupt, die sie bisher über das Jesuskind vernommen hatten (Grot.), sondern ausschliesslich auf die Worte des Symeon.

V. 34: Und es segnete sie Symeon, und sprach zu Maria, seiner Mutter. — *εὐλόγησεν αὐτούς* d. h. nicht: er nahm unter Segnungen von ihnen Abschied (Beng.), sondern: er flehte Gottes Huld und Segen auf sie herab. *αὐτούς* nicht mit Einschluss des Kindes (Starke, Olsh.), sondern nur Joseph und Maria. — Wenn Symeon darauf an Maria allein noch besondere Worte richtet, so hat das nicht bloss darin seinen Grund, dass er durch den heiligen Geist erleuchtet erkannt hatte, dass nur Maria, nicht auch Joseph, in einem elterlichen Verhältniss zu dem Kinde stehe (Theophyl., Mey., God.), auch nicht darin, dass er voraussah, Joseph werde das im Folgenden zu Sagende nicht mehr erleben (Beng., Starke), oder weil das Schmerzliche, das er noch zu sagen hatte, die Maria zu allernächst anging (Hofm., Schanz), sondern darin, dass er Maria's Inneres durchschauend erkannte, sie bedürfe nach dem, was er vorher über die herrliche Bestimmung ihres Sohnes gesagt hatte, eines Correctives, um vor späteren Täuschungen bewahrt zu werden. — Der Inhalt des zu Beiden Gesagten wird von Lucas nur angedeutet, während er die an Maria allein gerichteten Worte im Folgenden (V. 34b und V. 35) genauer mittheilt.

V. 34b: Siehe, dieser ist bestimmt zum Fallen und Aufstehen Vieler in Israel, und zu einem Zeichen, dem wider-

[1]) Statt *Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ* haben Sin BDL *ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ*.

sprochen wird, (V. 35:) aber[1]) auch durch deine eigene Seele wird ein Schwert hindurchgehen, damit aus Vieler Herzen heraus Gedanken offenbar werden. — Es sind diese Worte als Fortsetzung des V. 29—32 Gesagten anzusehen. Nachdem Symeon beide Eltern gesegnet hat, drängt es ihn noch, einige ernste Worte hinzuzufügen, welche die Zukunft in einem noch anderen Lichte darstellen. Wenn er zuvor Jesum als ein Licht bezeichnet hatte, das weithin in die Heidenwelt hineinleuchten und Israel zur Verherrlichung dienen werde, so hebt er jetzt, um die Maria vor falschen Hoffnungen zu bewahren, die Kehrseite hervor, indem er die Weissagung hinzufügt, dass keineswegs Alle in Israel an den durch ihn zu bringenden Segnungen Theil haben werden, sondern nur eine Vielheit, während eine andere Vielheit durch ihn dem selbstverschuldeten Verderben verfallen, ja dass auch Maria selbst, um an den Segnungen der messianischen Zeit Antheil zu erhalten, sich einem Scheidungsprocesse werde unterwerfen müssen. — Nach Bengel und Ewald stehen die Worte zu den von Joseph und Maria geäusserten Worten „bewundernden Entzückens" in Beziehung und haben den Zweck, dieses zu dämpfen. Doch wird damit in den Ausdruck *θαυμάζοντες* ein unrichtiger Gedanke hineingelegt. Auch würden sie dann zugleich an Joseph gerichtet und dem *εὐλογεῖν* vorangegangen sein. — *ἰδοὺ οὗτος* hinweisend auf das Kind, das er auf den Armen hält. — *κεῖται* nicht von dem auf den Armen liegen (Mey. 2), auch nicht bildlicher Ausdruck, hergenommen von einem daliegenden Steine, vgl. Jes. 8, 14 (Heum., Paul., Olsh., Bisp., Keil), sondern wie 1 Thess. 3, 3. Phil. 1, 17. 1 Tim. 1, 9 von der göttlichen Bestimmung. — *εἰς πτῶσιν* (dieses Wort im N. T. nur hier und Matth. 7, 27) *καὶ ἀνάστασιν πολλῶν* wörtlich: „um zu sein ein Fallen und Aufstehen Vieler" d. h. eine Ursache desselben, oder um es herbeizuführen. Ohne Grund hat man angenommen, dass auch bei diesen Worten der Gedanke an einen Stein festgehalten sei (so Grot., Paul., Olsh., v. Gerl., God., Bisp., Hofm., Keil), über den die Einen straucheln (vgl. Jes. 8, 14 ff. Röm. 9, 32 f. 1 Petr. 2, 7 ff.), während Andere sich an ihm emporrichten, da dieses Bild nicht angedeutet ist und der Wirklichkeit nicht entsprechen würde, da solche Fälle, in denen man sich an einem Steine aufrichtet, nur Ausnahmsfälle sind. Die Worte sollen nur überhaupt das entgegengesetzte Schicksal schildern, dem die einzelnen Glieder des israelitischen Volkes in Folge der Erscheinung des Messias gemäss ihrer sittlichen Beschaffenheit verfallen, indem er für die Einen Ursache des Verderbens, für die Anderen Ursache des Heiles

[1]) *δέ* (Rec.) fehlt in BLΞ.

wird. Unrichtig ist die Meinung, dass Israel als in einem Zustande des Schwankens und Taumelns befindlich vorgestellt werde, aus welchem die Einen in Folge der Erscheinung des Messias sich erheben, die Anderen dagegen ganz und gar zu Boden sinken (Bl.). Vielmehr ist bei *εἰς πτῶσιν* an Solche zu denken, welche nach ihrem und dem Urtheil der Welt stehen d. i. die Sicheren, Selbstgerechten, welche einer Hülfe nicht zu bedürfen meinen und in Folge dessen den Messias verschmähen. Diesen wird nach den Worten des Symeon der Messias Ursache des Fallens werden, indem er ihr vermeintliches Stehen als ein unwirkliches erweist, so dass sie in Folge seiner Erscheinung als zu Boden Liegende sich darstellen. Dagegen ist bei *εἰς ἀνάστασιν* an Solche zu denken, welche nach ihrem und dem Urtheil der Welt zu Boden liegen d. i. die Demüthigen und Heilsbegierigen, welche im Bewusstsein ihres Elends nach Hülfe verlangen und sich gläubig dem Messias zuwenden. Diesen wird der Messias Hülfe spenden, so dass sie in seiner Kraft sich aufzurichten vermögen. Der in den Worten liegende Gedanke ist also nicht: „die Einen unter den Gefallenen werden durch ihn veranlasst tiefer stürzen in Sünde und Gericht, die Anderen werden aufstehen“ (Nösg. u. AA.), sondern: der Messias werde den wirklichen sittlichen Zustand Israels zur Offenbarung bringen, dabei aber bewirken, dass die Einzelnen als das Gegentheil von dem sich darstellen, was sie bisher zu sein schienen (vgl. 1, 52 f. Joh. 9, 39). Bei *εἰς πτῶσιν* ist an andere Individuen zu denken, als bei *εἰς ἀνάστασιν* (gegen Bengel und Starke). Unrichtig denkt Schanz bei *εἰς πτῶσιν* an Ueberlieferung zur Strafe. — Mit *πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ* ist das gesammte Israel gemeint, denn an Solche, auf welche der Messias keinen Einfluss gewinnt, wird nicht gedacht. — *εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον* parallel dem *εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν*. — *σημεῖον* nicht = vexillum (hebr. נֵס), ein Panier, um das man sich schaart (um Widerspruch zu erheben), oder ein Panier, wider das gestritten wird (Nösg.), auch nicht: ein wunderbares Wahrzeichen, Signal (Mey., Weiss), auch nicht = exemplum, monumentum (Ros., Kün.), sondern: ein Zeichen göttlicher Wirksamkeit, etwas von Gott Gewirktes, Wunderbares, welches den Zweck hat, durch das Ausserordentliche seiner Erscheinung die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und Glauben zu wecken (vgl. Bisp., Hofm.). — *ἀντιλεγόμενον* nicht: dem Widerspruch ausgesetzt oder solchen herausfordernd (Paul., Holtzm.), auch nicht = *ἀντιλογίας* (Ros., Kün.: insigne exemplum rejectionis et contemptionis oder monumentum hominis rejecti repudiatique, e cujus vita insigni modo disci potest, quid sit respui et repudiari), so dass der Gedanke wäre: seine Verwerfung werde eine so auffallende sein, dass er hinsichtlich derselben als ein

σημεῖον dastehen werde; auch nicht = „hinsichtlich dessen sich die Menschen unter einander widersprechen" (eine nach Godet mögliche Auffassung). Der Gedanke ist aber auch nicht: man werde das in der Person Jesu dargebotene σημεῖον überhaupt nicht anerkennen, werde den Messias verwerfen (so gewöhnlich), sondern nur: es werde sich Widerspruch gegen dasselbe erheben, man werde dasselbe nicht allgemein als σημεῖον anerkennen. Sinn: der Zweck, Glauben zu wecken, um dessen willen er zu einem σημεῖον bestimmt ist, wird nur theilweise erreicht werden, vielmehr wird er durch den Widerspruch, den er erfährt, auch zugleich den Unglauben zur Erscheinung bringen. — Was das Verhältniss zum Vorigen betrifft, so ist die Meinung unrichtig, dass, während die vorigen Worte von seiner Bestimmung für Andere handelten, mit diesen die eigene ihm bestimmte persönliche Erfahrung geschildert werde (Mey., Weiss), daher man denn gewöhnlich annimmt, dass die Worte auf das Leiden Christi hindeuten (Starke, Ros., Olsh., Mey., Weiss, Keil). Richtiger sagt man, dass die Worte den Grund nennen, warum er den Einen εἰς πτῶσιν, den Anderen εἰς ἀνάστασιν gereiche. — Die sich anschliessenden Worte καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία sind nicht Parenthese (Ros., Kün., de W., Oosterz., Ew., Holtzm. u. AA.), da sich das folgende ὅπως unmittelbar an sie anschliesst. — καί nicht: und (Ew.), sondern: auch. Der Zusammenhang ist nicht: „So gross wird die Macht des Kampfes gegen Christus sein, dass selbst die Mutter in denselben hineingezogen wird (Schanz). Auch wird nicht der Schmerz der Mutter mit dem Schicksale ihres Sohnes in Parallele gestellt (Mey., Weiss u. AA.), sondern der Sinn ist: Das von Israel im Allgemeinen Gesagte gilt auch von dir. — σοῦ αὐτῆς stärker als σεαυτῆς. — ῥομφαία Schwert ist nicht eigentlich gemeint, so dass hier eine Hindeutung auf den künftigen Märtyrertod der Maria stattfände (Epiph., Lightf.), sondern bildlich. Doch ist nicht das Schwert des Wortes Gottes (Hebr. 4, 12) gemeint, welches von Maria ausgehend die Gegner vernichten wird (Knachtbull, G. Arnold, welche annahmen, die Worte seien verstellt und so aufzufassen, als ob dastünde: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς ῥομφαία διελεύσεται τὴν ψυχὴν sc. αὐτῶν), auch ist der Ausdruck nicht bildliche Bezeichnung verleumderischer Reden (vgl. Ps. 55, 22. 57, 6), welche gegen ihren Sohn gerichtet das Mutterherz der Maria verwunden (Jans., Grot., a Lap.), auch nicht Symbol des tiefen Schmerzes, welcher beim Anblick des Leidens und Kreuzestodes Jesu ihre Seele durchbohren wird (Beda, Euthym., Leo Allat., Cler., Wolf, Heum., Kypke, Starke, Ros., Kün., Paul., Olsh., Neand., de W., Mey., Ew., God., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Schanz, Nösg., Holtzm.). Letztere Auffassung, so ver-

breitet sie ist, hat doch den Zusammenhang entschieden gegen sich, wie auch die, nach welcher die Worte auf den inneren Kampf, die Zweifel bezogen werden, welche nach dem öffentlichen Auftreten Jesu in Maria hinsichtlich seiner Messianität entstehen und sie in Zwiespalt mit sich versetzen werden (Theophyl., Beng., Bl.). Nach dem Zusammenhange beziehen sie sich vielmehr auf den Läuterungsprocess, dem auch Maria unterworfen werden sollte. Wenn vorher gesagt worden war: „In Folge des Auftretens deines Sohnes wird eine Krisis über ganz Israel ergehen, indem ein Theil desselben ihm widersprechen und in Folge dessen zu Falle kommen, ein anderer Theil sich gläubig ihm zuwenden und in Folge dessen Heil erfahren wird", so fährt nun Symeon fort: „Nicht aber bloss mit Israel im Allgemeinen wird es sich so verhalten, sondern auch mit dir selbst. Denn auch dein Inneres wird in Folge seines Auftretens wie durch ein Schwert getheilt werden, d. h. auch du wirst durch einen Scheidungsprocess hindurchgehen, bei welchem die in dir vorhandenen unlauteren Elemente gewaltsam losgetrennt werden und du nur allmählich zur vollen Glaubensfestigkeit gelangst. — *ὅπως κτλ.* Angabe des göttlichen Zweckes, zu dessen Erreichung alles bisher Genannte dienen wird. Sinn: damit auf diese Weise die bisher verborgene sittliche Beschaffenheit aller Einzelnen offenbar werde. — *πολλῶν* nicht Femin. = vieler Herzen (de W., Mey., Ew., Oosterz., Bisp., Weiss, Nösg., Holtzm.), sondern wie V. 34 Mascul. Doch ist *ἐκ πολλῶν* nicht für sich (= seitens Vieler) und *καρδιῶν* als von *διαλογισμοί* abhängig anzusehen (Beng., Ros., Kün., Paul., Hofm.), sondern vielmehr *πολλῶν* als von *καρδιῶν* abhängig (Bl., God.). — *διαλογισμοί* nicht in üblem Sinne (God.), sondern: Gedanken, Gesinnungen überhaupt nach ihrer sittlichen Beschaffenheit. Diese werden als ursprünglich im Herzen verborgen und daher den Menschen unerkennbar gedacht, aus dieser Verborgenheit aber in Folge des Auftretens des Messias hervortretend und sich nach ihrer wahren Beschaffenheit kund thuend, indem die *πολλοί* durch ihr Verhalten sich entweder als Gläubige zu erkennen geben oder sich auf die Seite der Gegner des Messias schlagen.

Die Erzählung von dem Auftreten des Symeon ist hiermit zu ihrem Ende gelangt. Lucas reiht an sie sogleich die Erzählung von einem zweiten, ähnlichen Ereigniss, das sich unmittelbar darauf zugetragen, indem er V. 36—38 mittheilt, wie auch noch eine zweite Person ebenfalls bei Gelegenheit der Darstellung Jesu im Tempel auf göttlichen Antrieb öffentlich hervorgetreten sei und ihre Freude über die Erscheinung des Messias an den Tag gelegt habe.

V. 36: Und es war eine Prophetin Anna, eine Tochter Phanuels, aus dem Stamme Ascher. Diese — (bereits) hoch-

betagt, nachdem sie seit ihrer Jungfrauschaft (nur) sieben Jahre mit einem Manne[1]) gelebt hatte — (V. 37:) auch diese[2]) — eine Wittwe von etwa[3]) vier und achtzig Jahren, welche (dessenungeachtet) vom[4]) Tempel nicht wich, mit Fasten und Gebeten Nacht und Tag Gott dienend — (V. 38:) auch diese[5]) trat zu eben der Stunde herzu und pries den Herrn[6]) und redete von ihm zu Allen, welche in[7]) Jerusalem auf Erlösung harreten. — Lucas führt zunächst die Person, von der er im Folgenden etwas Einzelnes, wodurch auch sie zur Verherrlichung Jesu beigetragen habe, erzählen will, kurz ein, indem er ihren Namen, ihren prophetischen Charakter und ihre Abkunft nennt. Dann hebt er, ehe er zu dem Ereigniss, auf das es ihm eigentlich ankommt, übergeht, noch mehrere Einzelnheiten von ihr hervor, die ihm bedeutsam erschienen, um dem Leser ein richtiges Bild von ihr zu geben, indem er sie nicht nur überhaupt als eine Greisin bezeichnet, sondern als eine Greisin des fast höchst möglichen Lebensalters, hierauf auf ihr bisheriges Leben einen Blick wirft, mittheilend, dass sie während ihres bisher zurückgelegten langen Lebens ein trauriges Schicksal zu tragen gehabt habe, da sie die auf eine kurze Ehe folgenden langen Jahre als einsame Wittwe verbracht, endlich auch noch ihren religiösen und sittlichen Charakter beschreibt. Erst nachdem er alles diess erzählt, wendet er sich dazu, den besonderen Vorgang zu schildern, den er eigentlich im Auge hat. Es könnte auffallend erscheinen, dass Lucas über die Persönlichkeit der Anna hier viel mehr Einzelnheiten hervorhebt, als über die Symeons, während er doch das Ereigniss selbst, um dessen willen er sie einführt, ziemlich kurz erzählt, so dass er ihrem Auftreten nicht dieselbe Wichtigkeit beizulegen scheint, als dem jenes. Der Grund davon liegt wohl nicht in der grösseren Reichhaltigkeit der Quellen, die ihm gerade über Anna zu Gebote standen (Schleierm., Neand.), auch nicht darin, dass er für Anna, die als Prophetin eine besonders seltene Erscheinung war, ein besonderes Interesse hatte (Hofm.), sondern in der Sache selbst. Lucas hebt von jeder der beiden Personen das hervor, was gerade das Bedeutsame war; von Symeon: dass er Jesum geschaut, nachdem ihm dieses

[1]) Statt ἔτη μετὰ ἀνδρὸς ἑπτά (Rec.) haben BGLXΔ μετὰ ἀνδρ. ἔτη ἑπτά und ADK ἔτη ἑπτὰ μετὰ ἀνδρ.

[2]) Zu lesen ist nicht αὐτή, sondern αὕτη.

[3]) Statt ὡς (Rec.) haben Sin ABLΞ und einige Versionen ἕως.

[4]) ἀπό (Rec.) fehlt in BDLΞ.

[5]) αὕτη (Rec.) fehlt in 9 Uncialen.

[6]) Statt κυρίῳ (Rec.) haben Sin BDLXΞ θεῷ.

[7]) ἐν (Rec.) fehlt in Sin BΞ.

Schauen zuvor von Gott verheissen worden, und die merkwürdigen Worte, welche er bei diesem Schauen gesprochen; bei Anna: dass sie, die durch schwere Geschicke geprüfte Greisin, die aus einem edlen Geschlechte stammend von ihren Ahnen her das theokratische Bewusstsein ererbt und durch ihr Leben zum Ausdruck gebracht hatte, gewürdigt worden sei, noch am Ende ihres langen Lebens die Erfüllung ihrer Hoffnungen zu schauen und sie Anderen verkündigen zu können. — Was die Construction betrifft, so bilden nach der herrschenden Ansicht (Vulg., Luth., Lachm., Tisch., de W., Bl., Oosterz.) V. 36 und 37 einen abgeschlossenen Satz, indem man am Schluss von V. 37 einen Punkt setzt, wobei man das im Anfang stehende *ἦν* nach *αὕτη*, und dann auch wieder nach *καὶ αὕτη* noch einmal ergänzt und das *καί* im Anfang von V. 37 mit und übersetzt. Doch wäre dieser Satz sehr breit, das wiederholte *αὕτη* auffallend und die Ergänzung von *ἦν* nicht natürlich. Daher scheint (wie zum Theil schon Meyer erkannt hat) die Annahme natürlicher, dass, nachdem mit *Ἀσήρ* der erste einleitende Satz seinen Schluss erreicht, mit *αὕτη* ein neuer Satz beginne, der bis Ende von V. 38 in der Art fortgehe, dass das Subject *αὕτη* zunächst durch einen Participialsatz näher bestimmt, dann in den beiden folgenden *αὕτη* mit vorangestelltem *καί* (= auch) wieder aufgenommen und jedes Mal von Neuem näher bestimmt werde, worauf endlich in *ἀνθωμολογεῖτο* und *ἐλάλει* die Verba finita folgen.

V. 36: *Καί* nicht: auch (Hofm., Holtzm.), sondern: und. — *ἦν* nicht: es war da (Mey., Bl., Ew., God., Nösg., Holtzm.), sondern: es war d. h. es existirte, es gab (Paul., de W., Schegg, Hofm., Keil, Weiss, Schanz). — *Ἄννα* (hebr. חַנָּה) ein schon 1 Sam. 1, 2 ff. 2, 1. Tob. 1, 9. 2, 19. 11, 5 vorkommender Name = Gnade oder Anmuth. — *προφῆτις* nicht = Frau eines Propheten oder = Dichterin, Sängerin (so ältere Ausleger), auch nicht = eine heilige, Gott geweihte Tempelfrau (Koppe, Kün.), sondern = eine Frau, die wie Symeon im Besitze der Weissagungsgabe war (= נְבִיאָה 2 Mos. 15, 20. Jes. 8, 3. vgl. Apost. 2, 17. 21, 9. Offenb. 2, 20). Gemeint ist nicht speciell die Gabe, in die Zukunft zu blicken, sondern die einer durch den heiligen Geist gewirkten höheren Erkenntniss, welche sie befähigte, in dem in den Tempel gebrachten Jesuskinde den Messias zu erkennen. — *Φανουήλ* vgl. 1 Chron. 4, 4. 8, 25 (= *πρόσωπον θεοῦ*). Wenn Anna als Tochter desselben bezeichnet wird, so hat diess weder darin seinen Grund, dass der Evangelist diesen Namen bedeutsam fand (Grot, Starke, Keim), noch in dem zufälligen Umstande, dass die von ihm benutzten Quellen gerade diesen Namen darboten (Schleierm., Neand.), auch nicht darin, dass man bei einer so seltenen Erscheinung, wie eine Prophetin es war,

die Abstammung in der Erinnerung behalten hatte (Hofm.), sondern darin, dass Phanuel eine damals bekannte und geachtete Persönlichkeit war, wenngleich uns über denselben keine näheren Nachrichten zugekommen sind. Anna soll also als aus edler Familie stammend und ihre Frömmigkeit als von ihren Vorfahren ererbt bezeichnet werden. — Einen ähnlichen Grund hat es, wenn sie als dem Stamme Ascher angehörig bezeichnet wird. Dass sie bei der vielfachen Vermischung der einzelnen Stämme seit dem Exil überhaupt noch ihre Stammeszugehörigkeit nachzuweisen vermochte, kommt als ein Zeichen des in ihrer Familie lebendigen theokratischen Geistes in Betracht. Der Stamm Ascher hatte vor der Wegführung der zehn Stämme im Nordwesten Palästina's längs der Meeresküste sein Gebiet gehabt (Richt. 5, 17). Anna mochte einer der wenigen Familien entstammen, die bei der Wegführung nach Assyrien im Lande zurückgeblieben waren. — Mit *αὕτη*, zu welchem ein *ἦν* nicht zu ergänzen (de W., Bl., Bisp., Schegg, Schanz), beginnt ein neuer Satz, dessen Subjekt vorangestellt und welcher bis V. 38 Ende fortreicht. — *προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς* (vergl. 1, 7. 18. 1 Mos. 18, 11. Jos. 23, 1. 1 Kön. 1, 1) nähere Bestimmung des Subjekts = vorgerückt durch eine lange Lebenszeit, statt: weit vorgerückt hinsichtlich der Dauer ihres Lebens, hoch betagt. — *ζήσασα* bis *αὐτῆς* dem *προβεβηκυῖα* untergeordnet. — *ζῆν μετὰ ἀνδρός* Bezeichnung des Lebens in der Ehe im Gegensatz zur *παρθενία*. — *ἔτη ἑπτά* ein kurzer Zeitraum, verglichen mit dem langen Leben, das sie jetzt bereits hinter sich hatte. — *ἀπὸ τῆς παρθενίας* (im N. T. nur hier) Angabe des terminus a quo ihres ehelichen Lebens. Die Worte haben nicht den Zweck zu sagen, dass sie nur einmal, nämlich nur als Jungfrau, nicht später noch einmal als Wittwe, in die Ehe getreten sei, dass also die sieben Jahre hintereinander zu rechnen seien (Ros., Kün., Meyer, Weiss, Holtzm.), auch nicht: dass sie vor ihrer Verheirathung eine keusche Jungfrau gewesen (Starke, God.), sondern: dass ihre siebenjährige Ehe sogleich auf ihre Jugendzeit gefolgt sei, um damit die darauf folgende Wittwenzeit in ihrer ganzen Länge erscheinen zu lassen. Hatte sie sich etwa in ihrem 15. Lebensjahre verheirathet und war sie jetzt 84 Jahre alt, so kommen 63 Jahre auf ihre Wittwenzeit. Hiernach dienen die Worte nicht dazu, durch Hervorhebung ihrer Enthaltsamkeit ihren sittlichen Charakter in ein günstiges Licht zu stellen (Grot., Ros., Kün., Paul., de W., Win., Mey., Oosterz., Bl., Bisp., Ew., Weiss, Schanz), zumal bei den Israeliten eine wiederholte Ehe gar nicht in Misscredit stand, auch nicht die zarte Treue hervorzuheben, mit der sie das Andenken ihres Mannes bewahrt hatte (Olsh.), sondern ihr trauriges Lebensloos zum Bewusstsein zu bringen, nämlich die Einsamkeit, in der sie sich

nach einem kurzen ehelichen Glück während der längsten Zeit ihres langen Lebens befunden hatte.

V. 37. Mit *καὶ αὕτη* wird das frühere *αὕτη* wieder aufgenommen, doch so, dass nun mit *καί* die Anna dem Symeon an die Seite gestellt wird. Die von neueren Kritikern gebilligte Lesart *καὶ αὐτή* gewährt keinen passenden Sinn (Ew., Keil: „und selber"; Weiss: „und sie für sich selbst"; Hofm.: „und für sich allein, als Wittwe", gegenüber dem *ζῆν μετὰ ἀνδρός*. — *χήρα* nicht Prädikat (sc. *ἦν*), sondern Apposition zu *αὕτη*. — *ὡς ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων* nicht Angabe der bisherigen Dauer ihrer Wittwenschaft (Chemn., Russ, God., Hofm.), sondern ihres jetzigen Lebensalters (Mey., Bisp., Keil, Weiss, Schanz, Holtzm.), und zwar werden die 84 Jahre nicht als runde Zahl genannt (Holtzm.: = 7×12 Jahre), sondern auf Grund genauer dem Evangelisten hierüber zugegangener Nachrichten. — *ἣ οὐκ ἀφίστατο* bis *ἡμέραν* Beschreibung des Eifers und Ernstes, den Anna trotz ihres hohen Alters in ihren gottesdienstlichen Verrichtungen bewies. Sinn: eine Wittwe vom höchsten Alter, welche dessenungeachtet u. s. w. — *οὐκ ἀφίστατο* nicht wörtlich zu verstehen, gleich als habe Anna nach dem Vorbild der 2 Mos. 38, 8. 1 Sam. 2, 22 erwähnten Weiber im Tempel selbst oder in einem seiner Nebengebäude (Bartol., B. Lami, Witsius, Bl., Keil) ihr Nachtlager gehabt, sondern starke Hervorhebung ihrer häufigen, unablässig wiederkehrenden Tempelbesuche (vgl. 24, 53). Sinn: Sie war eine von denen, welche im Heiligthum gleichsam wohnten, in ihm, dem Orte der Gottesnähe, ihre wahre Heimath sahen. — *νηστείαις καὶ δεήσεσι λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν* Hervorhebung dessen, was mit ihren häufigen Tempelbesuchen verbunden gewesen, eines nicht geringeren Eifers, durch den sie auch zu Haus ihre Frömmigkeit an den Tag legte. *λατρεύουσα* sc. *θεῷ*, das auch Apost. 26, 7. Phil. 3, 3. Hebr. 9, 9. 10, 2 nicht ausdrücklich hinzugefügt wird. Fasten und Beten die beiden zusammengehörigen Formen der privaten Gottesverehrung (vgl. Tob. 12, 9. Judith 4, 11. Matth. 17, 21. Marc. 9, 29. Apost. 14, 23). — *νύκτα καὶ ἡμέραν* (vgl. Apost. 26, 7. Marc. 4, 28. 1 Tim. 5, 5. Die umgekehrte Stellung findet sich Luc. 18, 7. Apost. 9, 24. Offenb. 4, 8) Hervorhebung der ununterbrochenen Fortdauer. Die Voranstellung von *νύκτα* hier geschieht ohne besonderen Zweck (gegen Mey., Weiss, Schanz).

V. 38. Uebergang zur Erzählung des Ereignisses, auf das es dem Lucas eigentlich ankommt, und welches er durch das in den beiden vorangegangenen Versen Bemerkte nur in das rechte Licht stellen wollte. — *καὶ αὕτη* nochmalige Wiederaufnahme des Subjects, an welches sich jetzt die Verba finita anschliessen. Mit *καί* wird die Anna dem Symeon sowohl hinsichtlich des Hinzutretens und Gott

Preisens, als hinsichtlich der Zeit, in der sie dies that, an die Seite gestellt. — *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* d. h. zu derselben Stunde, als in welcher die vorher beschriebene Scene mit Symeon vorfiel. — *ἐπιστᾶσα* nicht: (plötzlich) aufgetreten (Vulg., Olsh., Mey., Ew.) oder: aufgetreten, um zu reden (Weiss), auch nicht: daseiend (Schanz), sondern hinzutretend (Luth., Kün., Paul., Oosterz., Bl.), ein Ausdruck, der gewählt ist, weil sie als eine solche gedacht wird, die ihrer Gewohnheit gemäss auch an diesem Tage schon längst im Tempel geweilt hatte, so dass es bei ihr nicht des Kommens, sondern nur des Herantretens bedurfte. — Die Präpos. *ἀντί* in dem Verbum *ἀνθωμολογεῖτο* (= הוֹדָה Ps. 79, 13. 3 Macc. 6, 33) bezieht sich nicht auf Symeon = sie legte ein Gegenzeugniss ab, bildete gleichsam den anderen Chor (Erasm., Calv., Calov, Bez., Beng., Starke, Oosterz., Bisp.), aber auch nicht auf Gott: = sie begegnete Gott mit Dank (Win., Mey., Bl., Ew., God.), sondern auf sämmtliche Anwesende (*ἀντί* = coram, in Gegenwart Aller d. i. frei und offen). Sinn: sie legte rückhaltlos, öffentlich ein Bekenntniss zur Ehre des Herrn ab. Dass sie diess auf Antrieb des Geistes that, wird zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber im Zusammenhange. — *περὶ αὐτοῦ* nicht auf das Kind (so gewöhnlich), sondern auf den *κύριος* sich beziehend (Jans., Mald., J. Grimm). Sinn: Sie redete davon, dass Gott in dem Kindlein die verheissene Erlösung gesendet habe. Das *καὶ ἐλάλει* ist übrigens, wie schon das Imperf. zeigt, nicht als sich an das *ἀνθομολογεῖν* unmittelbar anschliessend zu denken und also ebenfalls noch in jene Stunde und in den Tempel zu verlegen (Mey., Schanz), da nicht Alle, welche in Jerusalem auf Erlösung harreten, als gerade damals im Tempel versammelt gedacht werden können, sondern bezeichnet eine fortan dauernde Thätigkeit (God., Hofm., Keil, Weiss). — Während Symeon schaute, wovon er längst zuvor gewusst hatte, dass er es schauen werde, ist das Charakteristische bei Anna, dass ihr Lebensende in grellstem Gegensatze zu ihrem vorangegangenen Leben stand. Wenn letzteres während seiner längsten Zeit öde und traurig gewesen war, so wurde ersteres zum Lohne ihrer treuen Frömmigkeit unverhofft durch ein Glück erhellt, wie es nur Wenigen in Israel beschieden war, ein Glück, das sie denn auch in seiner ganzen Grösse empfand und daher nicht eher Ruhe hatte, als bis sie in ganz Jerusalem von dem ihr Widerfahrenen Kunde gegeben.

Die Erzählung von den ausserordentlichen Ereignissen, welche der Geburt Jesu unmittelbar folgten, ist hiermit zu ihrem Schlusse gekommen. Lucas hat erzählt, wie die Verkündigung des Engels an Maria durch den Erfolg sich als wahr bewährt habe, und wie immer neue, mannigfache Zeichen ihr die Gewissheit geben mussten, dass der

ihr geborene Sohn wirklich der Messias sei. Im Folgenden wird nun die weitere Entwickelung Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten beschrieben, eine Entwickelung, die gleichfalls der Art war, dass Maria in ihrem Glauben an die Messianität ihres Sohnes nur bestärkt werden konnte.

4. Weitere Entwickelung Jesu bis zu seiner Taufe.

C. 2. V. 39—52.

Es zerfällt dieser Abschnitt in drei Theile, in deren ersten (V. 39 und 40) von der nach den eben beschriebenen Ereignissen erfolgten Uebersiedelung der Eltern Jesu nach Nazaret, und dann mit wenigen Worten von der körperlichen und geistigen Entwickelung Jesu in den zunächst folgenden Jahren; hierauf im zweiten (V. 41—51) von einem einzelnen Vorfall in seinem Leben nach Ablauf von 12 Jahren, welcher geeiget war, auf seine bisherige Entwickelung Licht zu werfen; und endlich in dem dritten (V. 52) von der Art seiner Entwickelung vom 12. Lebensjahre bis zu seinem Mannesalter Bericht erstattet wird.

V. 39: Und als sie alles vollendet hatten, was nach dem Gesetz des Herrn geschehen musste, kehrten sie nach Galiläa in ihre[1]) Stadt[2]) Nazaret zurück.[3]) — Es bilden diese Worte nicht den Abschluss des Berichtes von der Geburt Jesu und dem, was mit dieser zusammenhing (so gewöhnlich), sondern den Uebergang zum Folgenden (Hofm.). Indem Lucas im Begriff ist, von der Geburtsgeschichte zur Jugendgeschichte Jesu überzugehen, hält er für nöthig, diesen neuen Abschnitt seiner Erzählung mit der Notiz einzuleiten, dass die Eltern Jesu nach den eben beschriebenen Ereignissen ihren Aufenthaltsort gewechselt haben und nach Nazaret in Galiläa, wo sie früher geweilt hatten, zurückgekehrt seien[4]). Der Zweck dieser Notiz ist nicht: die Frömmigkeit der Eltern Jesu hervorzuheben (God.: „erst nachdem sie in jeder Beziehung den gesetzlichen Vorschriften genügt hatten, kehrten sie nach Nazaret zurück"), auch nicht zu sagen: sie hätten nicht länger in Jerusalem verweilt (Hofm., Keil), oder: sie seien unmittelbar von Jerusalem nach Nazaret gereist (Mey., Weiss, Nösg., Holtzm.), sondern: den Leser über die

[1]) Statt *αὐτῶν* (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen *ἑαυτῶν*.

[2]) Statt *τὴν πόλιν* (Rec.) haben Sin BD *πόλιν*.

[3]) Statt *ὑπέστρεψαν* (Rec.) haben Sin BΞ *ἐπέστρεψαν*..

[4]) Mit dieser Notiz verträgt sich nicht die Meinung von Friedlieb, die Reise zur Darstellung sei erst von Nazaret aus erfolgt.

Oertlichkeit der Entwickelung Jesu nicht im Unklaren zu lassen. Da nach 2, 3 Bethlehem die ἰδία πόλις des Joseph war, so wäre es an sich das Natürliche gewesen, dass die Eltern Jesu, wie sie es auch wohl ursprünglich beabsichtigt hatten, dort blieben, und dass Jesus also in Bethlehem aufwuchs. Um nun den Leser vor einem Irrthum in diesem für die ganze folgende Geschichte so wichtigen Punkte zu bewahren, als ob die Entwicklung Jesu, die das Thema des folgenden Abschnittes bildet, in Bethlehem ihren Verlauf gehabt habe, theilt er vor allen Dingen die Ortsveränderung mit, wobei er sich aber auf die Angabe von den Ursachen, welche die Uebersiedelung herbeigeführt, wie sie Matthäus mittheilt, sowie die Angabe der Zeit nicht einlässt, sondern einfach über die Thatsache referirt, indem er durch die Worte ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου zu dieser Mittheilung überleitet. Aus dieser von ihm gewählten Uebergangsformel lässt sich mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, dass Lucas mit den Vorgängen aus der Kindheitsgeschichte Jesu, welche im ersten Evangelium erzählt werden, unbekannt gewesen sei. — ὑπέστρεψαν vgl. 1, 26. 56. 2, 4. Dass diese Rückkehr sofort erfolgt sei, ohne vorangegangene Rückkehr nach Bethlehem (de W., Mey., Weiss, Nösg.), liegt nicht in den Worten. — εἰς τὴν πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέτ steht nicht im Widerspruch mit 2, 3, wo Bethlehem die ἰδία πόλις des Joseph genannt worden war, sondern besagt nur, dass sie Beide sich früher längere Zeit in Nazaret aufgehalten hatten. Für Maria war Nazaret dem Früheren zufolge der Heimatsort, für Joseph nur der Ort, an dem er vorübergehend vor seiner Verheirathung geweilt hatte, während Bethlehem seine Heimath war.

V. 40: Das Knäblein aber wuchs und erstarkte am Geist[1]) mit Weisheit[2]) erfüllt werdend, und Gottes Gnade war auf dasselbe hingerichtet. Vgl. 1, 80. — ηὔξανε bezieht sich wie 1, 80 auf die körperliche, ἐκραταιοῦτο πνεύματι auf die geistige Entwickelung. Hält man πνεύματι für ein Glossem, so würde in ἐκραταιοῦτο eine Steigerung von ηὔξανε liegen und dasselbe würde aussagen: Jesus sei ein kräftiges Kind geworden (so Mey., Weiss). Denn dasselbe auf die geistige Entwickelung zu beziehen und in πληρούμενον σοφίας nur eine Näherbestimmung von ἐκραταιοῦτο zu finden (God., Bisp., Keil: „erstarkte in Bezug auf Erfülltsein mit Weisheit“) ist unzulässig. Doch hat diese Lesart gegen sich, dass nach ihr die körperliche Entwickelung Jesu in einer nicht wahrscheinlichen Weise in den Vordergrund gestellt sein würde. Nach der richtigen Lesart

[1]) πνεύματι (Rec.) fehlt in Sin BDL Vulg. Copt. Sah.

[2]) Statt σοφίας (Rec.) haben BL σοφίᾳ.

wird *πληρούμενον σοφίας* hinzugefügt, nicht um anzuzeigen, worin die geistige Erstarkung überhaupt gestanden habe, sondern: worin sie sich besonders gezeigt habe. *πληρούμενον* nicht: „sich erfüllend“ (God.), sondern: „erfüllt werdend“ sc. von Gott. Unter der *σοφία* ist nicht bloss die Erkenntniss Gottes und seiner Heilsgedanken zu verstehen (Keil, Nösg.), sondern die Einsicht in Alles überhaupt, was Gegenstand seiner Beobachtung und Ueberlegung wurde, die göttlichen Dinge eingeschlossen, und es soll ausgesprochen werden, dass in demselben Maasse, in welchem seine Geisteskräfte erstarkten, der Umfang und die Tiefe seiner wirklichen Erkenntnisse zugenommen habe. Wenn der Evangelist diese Weisheit besonders hervorhebt, so will er damit andeuten, dass Jesus hinsichtlich derselben vor anderen Kindern seines Alters hervorgeragt habe, was aber nicht so gemeint ist, als ob die Weisheit bei ihm in einer seinem Alter nicht entsprechenden Weise, sondern nur, dass dieselbe, wie das bei dem Sündlosen natürlich ist, in einer sonst nicht gewöhnlichen Weise hervorgetreten sei. — *χάρις* nicht: körperliche Anmuth, Schönheit (Raphel, Wolf, Wetst.), indem man *τοῦ θεοῦ* (vgl. Apost. 7, 20) entweder als Superlativbezeichnung (= die höchste Anmuth) oder als Genit. caussae (Wolf) oder als Genitiv der Beschaffenheit (= Anmuth, wie sie Gotte, nämlich dem Gottessohne, zukommt) nimmt, sondern wie V. 52 = Gnade, Huld, Gunst. Doch sollen die Worte *καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό* nicht die wirkende Ursache der vorher beschriebenen Entwickelung nennen (Olsh., de W.), auch nicht den allgemeinen Gedanken hinzufügen, dass Jesus überhaupt unter besonderer göttlicher Leitung und Fürsorge gestanden habe, nichts Widriges ihm widerfahren sei, wodurch seine glückliche Entwickelung gestört worden, parallel den Worten *χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ* 1, 66 (Grot., Ros., Kün., Bl., Hofm.), sondern sie haben den Zweck, nachdem bisher von seiner physischen Etwickelung die Rede gewesen, auch noch auf die sittliche hinzuweisen. Gottes Huld ist nur auf die Gegenstände seines Wohlgefallens hingerichtet. War Gottes Huld auf Jesum hingerichtet, so war diess ein Zeichen davon, dass er ihm wohlgefiel oder mit anderen Worten: dass seine sittliche Entwickelung eine sündlose, reine, gottgemässe war. — *ἐπ' αὐτό* nicht = *ἐπ' αὐτῷ* (de W., Bl., Ew.), sondern = war stetig auf ihn hingerichtet (Mey., Weiss) vgl. V. 25. Apost. 4, 33. Joh. 1, 18.

Im Folgenden geht Lucas zu einem einzelnen Ereigniss über, aus dem der Leser entnehmen soll, was vermöge der eben beschriebenen Entwickelung aus Jesu geworden, zu welchem Resultat diese Entwickelung geführt habe. Er führt ein einzelnes besonders leuchtendes Beispiel an, welches geeignet war, die Wahrheit des zuletzt Gesagten

zu beweisen, das Vorhandensein der Weisheit und Reinheit Jesu, und überhaupt einen Blick in das Geistesleben Jesu, wie es sich während der Kindheitszeit entfaltet hatte, zu gewähren. Lucas wählt zu diesem Zweck ein Ereigniss aus, das, weil in das 13. Lebensjahr Jesu fallend, in der That geeignet war, die Kindesentwickelung Jesu zu beleuchten. Mit dem 12. Lebensjahre schliesst das eigentliche Kindesalter ab. Es bildet dieses Jahr die Grenzscheide zwischen dem Kindes- und Jünglingsalter, und wurde auch von den Israeliten als Stufenjahr angesehen[1]).

V. 41. Ueberleitung zur folgenden Erzählung: Und es reisten seine Eltern jährlich nach Jerusalem aus Veranlassung des Passahfestes. — Es ist aus diesen Worten weder zu schliessen, dass zur Zeit Jesu die Juden nur noch zum Passahfest regelmässig nach Jerusalem gereist seien (Bl.), noch will Lucas mit ihnen sagen, dass zu diesem Fest auch Maria den Joseph nach Jerusalem zu begleiten gepflegt habe, während diess bei den anderen Festen nicht der Fall gewesen (Grot., Ros., Kün., de W., Bisp., Mey., Weiss), sondern es soll die Gewissenhaftigkeit hervorgehoben werden, mit welcher beide Eltern Jesu behufs der Feier des Passahfestes alljährlich nach Jerusalem gepilgert seien. Wenn nur das Passahfest erwähnt wird, so geschieht diess nicht, um zu sagen, dass hinsichtlich anderer Feste eine andere Sitte bestanden habe, sondern nur, weil im Folgenden ein Vorfall erzählt werden soll, der sich gerade bei Gelegenheit des Passahfestes ereignete. Wenn Maria überhaupt solche Feste mitbesuchte, so that sie diess, weil sie, ohne durch den Buchstaben des Gesetzes dazu verpflichtet zu sein, nach der damals herrschenden Auslegung desselben auch sich für verpflichtet ansah. — *τῇ ἑορτῇ* nicht = *εἰς τὴν ἑορτήν* (Luth., Nösg.), auch nicht wie 12, 20. 13, 14. Mrc. 6, 21. Joh. 7, 37 Dativ der Zeit (Vulg., Castell., Kün., Win., de W., Mey., Bl., Ew., Oosterz., Weiss, Keil), weil dann *τῇ ἑορτῇ* unmittelbar hinter *κατ' ἔτος* stehen würde, sondern wie Röm. 11, 20. Gal. 6, 12 Dativ der Veranlassung (vgl. Winer, Gramm. § 31 N. 2. 3). —

V. 42: Und da sie, als er zwölf Jahre alt war, der Festsitte gemäss nach Jerusalem[2]) hinaufzogen[3]) (V. 43:) und die Tage vollbracht hatten, blieb, während sie zurückkehrten, der Knabe Jesus in Jerusalem; und nicht wusste es Joseph und seine Mutter[4]). — *ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα* vgl. 3, 23.

[1]) Vgl. Berachoth 24, 1. Joma 82, 1. Beresith Rabba 63.

[2]) *εἰς Ἱεροσόλυμα* (Rec.) fehlt in Sin BDL.

[3]) Statt *ἀναβάντων* (Rec.) ist nach Sin ABKLXΠ Vulg. *ἀναβαινόντων* zu lesen.

[4]) Statt *ἔγνω Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ* (Rec.) haben Sin BDL: *ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ*.

8, 42. Marc. 5, 42. Apost. 4, 22. Das Lebensalter Jesu wird ausdrücklich genannt nicht bloss aus chronologischer Genauigkeit, sondern zugleich als Grund seines Mitreisens und um sein im Folgenden erzähltes Verhalten erklärlich zu machen. Mit Vollendung des zwölften Lebensjahres waren, wenigstens bei den späteren Juden, die Knaben von der strengen väterlichen Aufsicht frei, zugleich aber auch verpflichtet, nun alle Vorschriften des Gesetzes, in dem sie schon vorher unterwiesen worden waren (vgl. 5 Mos. 6, 7. 20 ff.), gleich den Erwachsenen zu beobachten, wesshalb sie von jetzt an בְּנֵי הַתּוֹרָה genannt wurden. Jesus war demnach, nachdem er dieses Alter erreicht hatte, verpflichtet, das Passahfest mit zu besuchen, woraus aber nicht folgt, dass er damals zum ersten Mal zu solchen Festreisen mitgenommen worden sei (Stier, Ew.). — *ἀναβαινόντων* (diess stehender Ausdruck zur Bezeichnung des Ziehens nach Jerusalem, vergl. 18, 31. 19, 28. Apost. 11, 2. 15, 2. 18, 22. u. o.) *αὐτῶν* sc. *σὺν τῷ Ἰησοῦ*. — *κατα τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς* d. h. in der Zeit und unter Beobachtung aller der Sitten und Gebräuche, welche das Festherkommen verlangte. — *τελειωσάντων τὰς ἡμέρας* sc. *τῆς ἑορτῆς* d. h. nachdem sie die bekannten sieben Tage, welche die Festfeier dauerte (2 Mos. 12, 15, 3 Mos. 23, 5 f. 4 Mos. 28, 16 f. 5 Mos. 16, 2 ff., vgl. Joseph. arch. 3, 10. 5 f.) bis zu Ende durchgemacht hatten. — Das Z u r ü c k b l e i b e n J e s u[1]) ist nicht als durch U n w i s s e n h e i t seinerseits mit der Abreise der Eltern herbeigeführt zu denken; es geschah auch nicht aus U n a c h t s a m k e i t oder V e r g e s s l i c h k e i t (Ebr., Ew.) oder durch irgend eine Z u f ä l l i g k e i t herbeigeführt (Hofm.), sondern a b s i c h t l i c h, aber nicht aus Ungehorsam gegen die Eltern, sondern (vgl. V. 49) aus Gehorsam gegen die Stimme Gottes. Es war der Zug des himmlischen Vaters, dessen Nähe er in Jerusalem wie an keinem anderen Orte fühlte, der ihn festhielt und dem folgen und alle irdischen Pflichten und Rücksichten opfern zu müssen er nicht in Zweifel war. — Das *οὐκ ἔγνω Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ* hat für den ersten Augenblick etwas Befremdendes. Doch sind desshalb nicht mit Recht die Eltern Jesu einer pflichtwidrigen Sorglosigkeit zu beschuldigen (Schuderoff, Olsh., Strauss, v. Gerl.). Stand doch Jesus jetzt in einem Alter, in dem er einer unmittelbaren und fortwährenden Beaufsichtigung nicht mehr bedurfte. Dazu kommt, dass er nach dem Vorigen andere Knaben seines Alters an geistiger Reife weit überragte, in Folge dessen die Eltern sich daran gewöhnt haben mochten, ihm unbedingtes Vertrauen zu schenken. Auch ist

[1]) Abweichend das Evang. Thomae v. 19., nach dem Jesus die Reise zwar mit den Eltern zusammen antrat, sie aber bald darauf heimlich wieder verliess und nach Jerusalem zurückkehrte.

nicht ausser Acht zu lassen, dass die Abreise von Jerusalem ohne Zweifel unter so grossem Menschengewühl erfolgte, dass ein Zusammenfinden der dieselbe Richtung einschlagenden Pilger in der Hauptstadt selbst mit grossen Schwierigkeiten verbunden war. Betrug doch die Menge der Gäste, welche zu den hohen Festen, namentlich aber zum Passah, in Jerusalem zusammenströmte, mehrere Millionen, deren grösster Theil an demselben Tage die Rückreise antrat. Unter solchen Umständen musste der Fall nicht selten eintreten, dass die Einzelnen getrennt von den ihnen Zugehörigen die Rückreise antraten und sich erst am Abend an dem zuvor verabredeten Lagerorte zusammen fanden. So wird auch Joseph und Maria Jesum am Tage des Aufbruchs zwar schon in Jerusalem vermisst, aber in seinem Fernsein von ihnen nichts besonders Auffallendes gesehen haben, da sie die Hoffnung hegen durften, dass Jesus, da er sie im Gewühl nicht gefunden, sich an einen anderen Zug der nach Nazaret zurückkehrenden Festgäste angeschlossen habe und am Abend mit ihnen zusammentreffen werde.

V. 44: Da sie aber der Meinung waren, er sei in der Reisegesellschaft, kamen sie einen Tagesweg weit und suchten ihn unter den Verwandten und Bekannten. — Hier wird ausdrücklich der Grund genannt, der die Eltern bewog, ungeachtet sie Jesum schon bei der Abreise vermisst hatten, doch unbedenklich die Reise anzutreten, ohne um ihn ängstlich besorgt zu sein: weil sie von der Voraussetzung ausgingen, dass der Knabe, nachdem er sie im Gedränge nicht gefunden, sich an ihre Verwandten oder Bekannten angeschlossen habe. Da sie wussten, dass sie mit diesen an dem verabredeten Lagerorte zusammentreffen würden, legten sie unbesorgt die erste Tagereise zurück und fingen Jesum zu suchen erst an, nachdem sie in dem Nachtquartier mit ihren Reisegefährten zusammengetroffen waren. — *συνοδία* (im N. T. nur hier) eigentlich gemeinsame Reise, dann wie hier: Die Gesammtheit Derer, welch gemeinsam eine Reise unternehmen d. h. Reisegesellschafte Caravane. Zu der hier erwähnten *συνοδία* gehörten nicht bloss die Verwandten (Heins., L. de Dieu), sondern auch die *γνωστοί* d. i. die der Familie Jesu befreundeten Bewohner von Nazaret und der Umgegend. — *ἦλθον ἡμέρας ὁδόν* d. h. sie kamen an dem einen Tagesweg weit entfernten Lagerorte an, wo die Caravane, vielleicht unter freiem Himmel, zu übernachten beschlossen hatte.

V. 45: Und da sie ihn[1]) nicht fanden, kehrten sie nach Jerusalem zurück ihn suchend.[2]) — Wie aus V. 46 (*μεϑ'*

[1]) *αὐτόν* (Rec.) fehlt in Sin BCDL.

[2]) Statt *ζητοῦντες* (Rec.) haben BCDL *ἀναζητοῦντες*.

ἡμέρας τρεῖς) hervorgeht, geschah die Rückkehr am folgenden Tage. — Das Part. Präs. ζητοῦντες nicht um zu sagen, dass sie ihn schon auf dem Rückwege gesucht haben (Mey. 2., Bl., Win., God., Schanz, Hofm.), auch nicht: dass der Gedanke, ihn in Jerusalem zu suchen, sie schon auf ihrem Rückwege beschäftigt habe (de W., Mey. 5., Weiss), sondern weil in ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ zugleich der Gedanke des in Jerusalem wieder Ankommens liegt. Sinn: „sie kehrten nach Jerusalem zurück, ihn nach ihrer Ankunft daselbst suchend."

V. 46: Und es geschah nach drei Tagen, fanden sie ihn im Tempel sitzend inmitten der Lehrer und ihnen zuhörend und sie befragend. — Die drei Tage sind nicht von der Rückkunft in Jerusalem und dem Beginn des dortigen Suchens an zu zählen, weder so, dass man den Tag der Rückkunft mitzählt (Mey.), noch so, dass man ihn ausschliesst (Baumg.-Cr., de W.), sondern von dem ersten Beginn des Suchens (Euthym., Grot., Paul., Kün., Bl., God., Weiss, Hofm., Keil, Schanz), weil nicht anzunehmen ist, dass die Eltern erst, nachdem sie drei Tage in Jerusalem geweilt hatten, auf den Gedanken gekommen sein sollten, den Knaben im Tempel zu suchen. Sinn: Am Tage der Abreise von Jerusalem fingen sie an ihn zu suchen, nämlich am Lagerorte, am folgenden Tage kehrten sie zurück und setzten am Abend desselben nach ihrer Rückkunft in Jerusalem das Suchen fort, und am Tage nach ihrer Rückkunft, d. i. am dritten Tage, fanden sie ihn. Ganz ähnlich Matth. 27, 63: μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. — ἐν τῷ ἱερῷ nicht von dem eigentlichen Tempel (ὁ ναός) zu verstehen, aber auch nicht von einer Synagoge in der Nähe des Tempels (Mey., Weiss, God.), sondern von einem der Vorhöfe (Keil), deren Hallen wie zum Rechtsprechen, so auch zum Lehren benutzt wurden. Zu denken ist nicht an den Vorhof Israels, da in diesem das Sitzen nicht gestattet war, sondern entweder an den der Weiber oder an den der Heiden, wo besonders in den Thoren sich Priester und Schriftgelehrte zu versammeln pflegten, um in ungezwungener Weise sich mit dem jüngeren Geschlechte über religiöse Dinge zu unterhalten. Hier, wo Jesus in ganz besonderem Sinne die Nähe dessen fühlte, zu dem seine ganze Seele sich hingezogen fühlte, mochte er schon während der vergangenen Festzeit vorzugsweise geweilt haben. Hierhin hatte es ihn auch gezogen, als die irdischen Eltern nach Nazaret aufbrachen. Bis dahin hatte der Knabe in dem Rufe der irdischen Eltern stets zugleich den Ruf Gottes erkannt. Jetzt zum ersten Male traten ihm beide auseinander. Jesus aber war nicht zweifelhaft gewesen, dass er dem Rufe Gottes zu folgen habe, eine Rücksprache aber mit seinen irdischen Eltern war bei dem Turbel des allgemeinen Aufbruchs ver-

muthlich nicht möglich gewesen. So waren die Eltern abgereist, Jesus aber war in Jerusalem zurückgeblieben, nach wie vor den Tempel zu seinem vorzugsweisen Aufenthalte machend, in dem ihn die Eltern nach dreitägigem Suchen endlich fanden. — Nach einer rabbinischen Angabe (Megillah f. 21, 1) sollen die Rabbinenschüler bis auf Gamaliel dem gesetzlichen Unterrichte stehend beigewohnt haben. Auf Grund dessen haben einige ältere Theologen (z. B. Deyling, Wagenseil) aus dem hier erwähnten *καθεζόμενον* den Schluss ziehen zu dürfen geglaubt, der Knabe habe in dem Moment, in dem Joseph und Maria ihn im Tempel gefunden, die Rolle eines Lehrers gespielt. Doch muss jene Angabe auf einem Irrthum beruhen, da Stellen wie Apost. 22, 3. Mrc. 3, 32 das Gegentheil beweisen. — Auch die Worte *ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων* lassen nicht, wie man sie missdeutet hat (Chemn., Calov, Russ, Schöttgen, Sepp.), Jesum als Lehrer der Lehrer erscheinen, auch wollen sie nicht aussprechen, es habe zwischen ihm und den Lehrern ein Verhältniss der Gleichheit bestanden (Beng., Heum., de W., Strauss, Löhe, Lange, Schanz), nicht einmal: es sei ihm unter den Schülern ein Ehrenplatz eingeräumt worden (Bl., God.), sondern sie besagen nur, dass Jesus umgeben von einem Kreise von Lehrern dagesessen habe, und wollen damit aussprechen, dass er sich nicht verborgen gehabt habe, so dass die Eltern ihn zu suchen nöthig hatten, sondern sich an einem ganz öffentlichen Orte und in würdiger Gesellschaft befunden habe. — Mit *καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς* wird das Verhalten des Knaben den Lehrern gegenüber näher bestimmt. Sie zeigen, dass es Jesu bei seinem Dortsein nur auf's Lernen ankam. Sinn: Er hörte theils den dort geführten Gesprächen aufmerksam zu, theils verhielt er sich auch activ, indem er, wie das den Rabbinenschülern gestattet war, durch an die Lehrer gerichtete Fragen sich noch weitere Aufschlüsse erbat. Bei *ἐπερωτῶντα αὐτούς* ist also nicht gemeint: Jesus habe sich als Gast in die Disputationen, welche die Schriftgelehrten unter einander hielten, durch Fragen eingemischt (de W.), noch weniger, er habe, nachdem er eine Zeit lang zugehört, den Lehrern Probleme vorgelegt, die er dann, da die Lehrer nicht zu antworten gewusst, selbst gelöst habe (Evang. inf. Ar. c. 50 sqq., Evang. Thom. c. 19. Grot., Beng.), oder gar: er habe ihnen mit Fragen zugesetzt, weniger um selbst zum Lehren Gelegenheit zu erhalten, als um die Schriftgelehrten in Verlegenheit zu setzen und ihre Unwissenheit an's Licht zu bringen (Orig., Beda, Heum., Lange, Strauss, Leben Jesu Volksausg., Schanz).

V. 47. Beschreibung des Eindrucks, den die zwischen Jesus und den Lehrern geführten Gespräche auf die Zuhörer machten und den

die Eltern bei ihrem Kommen wahrzunehmen Gelegenheit hatten: Es waren aber Alle, die ihm zuhörten, erstaunt über seine Einsicht und seine Antworten. — *πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ* d. h. nicht bloss die Lehrer, sondern auch der grössere Kreis derer, welche ausserdem in der Halle anwesend waren. — *ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ* nicht Hendiadys = seine verständigen Antworten oder die Einsicht, die er in seinen Antworten zu erkennen gab (Wolf, de W., Bl., Bisp.), auch bezeichnet *σύνεσις* nicht das Allgemeine, *ἀποκρίσεις* das Besondere (Ros., Kün., Mey., Weiss, Keil, Schanz), oder jenes die Einsicht an sich, dieses die Aeusserungen derselben (God.), sondern jenes bezeichnet seine Einsicht in die Gegenstände des Gesprächs, die Richtigkeit seiner Urtheile (vgl. Col. 1, 9. 2, 2. Eph. 3, 4. 2 Tim. 2, 7), dieses das Treffende seiner Entgegnungen, die Gewandtheit, mit der er in denselben seine abweichenden Urtheile darzulegen und zu begründen verstand.

V. 48. Rückkehr der Erzählung zu Joseph und Maria: Und als sie ihn sahen, erstaunten sie. — *ἐξεπλάγησαν* nicht: sie erschraken (Bl., Lange, Nösg., Holtzm.), sondern: sie geriethen in Staunen (vgl. 4, 32. Matth. 7, 28. 13, 54). Subject sind nicht dieselben, welche vorher als *ἀκούοντες αὐτοῦ* bezeichnet worden waren, so dass zwischen *ἀκούοντες* und *ἰδόντες* ein Gegensatz bestünde (Paul.: und wenn sie, die Zuhörer, ihn anblickten, erstaunten sie), sondern Joseph und Maria. Ursache des Staunens war nicht: „dass er schon in diesem Alter und in dieser Weise einzelne Strahlen seines inneren Lichtes wollte leuchten lassen" (Bisp.), auch nicht: dass sie ihn gerade im Tempel fanden (Heum., Mey., Weiss, Keil), auch nicht: dass sie ihn statt in einer Schaar tummelnder Knaben mitten in einem Kreise, an welchem gewöhnlich nur Aeltere Theil nahmen, und mit den ernstesten und heiligsten Dingen beschäftigt antrafen (Bl., Ebr.); auch war es nicht die Freude des plötzlichen Wiedersehens (Heum.), oder weil sich ihnen jetzt die Ueberzeugung aufdrängte, der Knabe sei nicht durch Zufall zurückgeblieben, sondern habe sich absichtlich ihnen entzogen (Bl.). Sie erstaunten vielmehr, weil der Anblick der grossen Versammlung, deren Mittelpunkt und bewunderter Gegenstand Jesus war, auf sie den Eindruck des Ausserordentlichen machte, für das sie im Augenblick kein Verständniss hatten, da ihnen die Person Jesu in einer Grösse sich darstellte, die etwas Ueberwältigendes für sie hatte. Seit den Ereignissen der ersten Kindheit Jesu mochte nichts Wunderbares im Leben Jesu vorgekommen sein. Jesus hatte sich stetig fortentwickelt, zwar reiner und voller als andere Kinder, aber doch im Uebrigen ganz wie sie, ohne ausserordentliche Zwischenfälle. So mochte der Gedanke an die Worte des Engels und an die Messianität

Jesu allmählich in ihnen zurückgetreten sein. Darum aber mussten sie auf's Heftigste ergriffen werden, als jetzt plötzlich nach langer Zwischenzeit ihnen wieder etwas so ganz Ungewöhnliches an dem Knaben entgegentrat. — Und zu ihm sprach[1]) seine Mutter: Kind, warum hast du uns also gethan? Siehe, dein Vater und ich suchten[2]) dich mit Schmerzen. Es sind diese Worte als unmittelbar nach der Ankunft und noch in Gegenwart der Lehrer gesprochen zu denken (Cal., Beng.), nicht erst als Maria mit Jesu wieder allein war (Maldon., Heum., Starke). — *πρὸς αὐτόν* mit Nachdruck vorangestellt, nicht um das Ungehörige ihrer Tadelsworte hervorzuheben (Beng.: ad illum non debebat sic dicere), sondern im Gegensatz zu *ἐξεπλάγησαν*, womit angedeutet wurde, dass beide Eltern zunächst in allgemeinen Ausrufungen ihrem Erstaunen Ausdruck gegeben hatten. — Dass Maria, nicht Joseph, das Wort ergriff, ist nicht daraus zu erklären, dass Joseph der Scene nicht gewachsen war (Loge), sondern aus dem engeren Verhältniss, in dem sie als Mutter zu Jesus stand (Beng., Mey., Bisp., Hofm., Schanz), welches bewirkte, dass sie durch das Ereigniss besonders heftig ergriffen war, vielleicht auch aus ihrer mehr activen Natur und ihrem rascheren Temperamente, während Joseph ruhigerer Natur mehr die Kraft hatte, sich zu beherrschen und seinen augenblicklichen Unmuth zurückzudrängen. — Die Worte der Maria sind natürlich nicht als eine nur Aufschluss begehrende ehrerbietige Frage (Bisp.), sondern als Vorwurf aufzufassen. Sie sind Ausdruck zärtlicher Mutterliebe und eines von höchster Sorge bewegten Innern. Sie redet ihn *τέκνον* an, weil die Trennung das Muttergefühl auf's Lebendigste in ihr erregt hat. — *τί* nicht Object von *ἐποίησας* (Beng.), sondern = *διὰ τί*; Sinn: Was hat dich bewegen können, so gegen uns zu handeln? — *οὕτως* d. h. so wie du wirklich gehandelt hast, so rücksichtslos, ohne an den Kummer zu denken, den du uns durch deine Handlungsweise bereiten würdest. — *ἰδού, ὁ πατήρ σου κτλ.* nähere Bestimmung des *οὕτως* durch Hinweisung auf die Folgen. — Wenn sie den Joseph Jesu Vater nennt, so macht diess wahrscheinlich, dass sie, wie das an sich das Natürliche war, zu Jesu selbst von den Ereignissen seiner Geburt bisher nicht gesprochen hatte, sondern Jesus gewöhnt worden war, den Joseph als seinen Vater anzusehen, wie dieser denn überhaupt in der ganzen Familie als solcher gelten mochte. — Man merkt übrigens den Worten ab, dass Maria bisher nicht daran gewöhnt gewesen ist, von Jesu Schmerz zu erfahren.

[1]) *εἶπεν*, welches die Rec. hinter *μήτηρ αὐτου* hat, stellen BCDLX vor *πρὸς αὐτόν*.

[2]) Statt *ἐζητοῦμεν* (Rec.) haben Sin B *ζητοῦμεν*.

Eben darum kann sie nicht begreifen, was ihn jetzt zu einem so abweichenden Verfahren bewogen haben könne. — Das Verbum ὀδυνᾶσθαι auch 16, 24 f. Apost. 20, 38., im N. T. nur bei Lucas.

V. 49. Antwort Jesu: Und er sprach zu ihnen: Was ist's, dass ihr mich suchtet? Wusstet ihr nicht, dass ich sein muss in dem, was meines Vaters ist? — Maria hatte durch ihre Worte zu erkennen gegeben, dass sie Jesu Verhalten in diesem Falle nicht billigen könne. Aus seiner Antwort geht nun hervor, dass er sich einer Schuld nicht bewusst ist. Er erklärt, dass sein Handeln das für ihn gebotene, pflichtmässige gewesen, und dass die Eltern die Nothwendigkeit dieses Handelns hätten erkennen sollen. — τί ὅτι = τί ἐστιν ὅτι (Apost. 5, 4. 9. Mrc. 2, 16) d. h. „was hat es für eine Bewandniss damit, dass"? Der Frage der Mutter stellt er eine Gegenfrage gegenüber. Maria hatte ihn darauf hingewiesen, dass er das schmerzvolle Suchen ihnen von Rechtswegen hätte ersparen sollen. Er dagegen macht sie darauf aufmerksam, dass solches Suchen überhaupt ein überflüssiges und unberechtigtes gewesen, und nennt in der dann hinzugefügten zweiten Frage, was sie davon hätte abhalten sollen. — οὐκ ᾔδειτε Hinweisung auf die für ihn vorhandene den Eltern ja bekannte Nothwendigkeit. — ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου hat man bald von dem „Willen, der Führung und inneren Anweisung des Vaters verstehen wollen (Heum., Stier: „Wusstet ihr nicht, dass ich mich der Leitung meines himmlischen Vaters überlassen und daher euch mich entziehen musste?"), bald von dem Bereich, der Machtsphäre des Vaters (Stier: „Wusstet ihr nicht, dass ich als Sohn Gottes nothwendig überall unter dem besonderen Schutze Gottes stehe, jedes Sorgen meinetwegen also überflüssig war?"), bald von den Angelegenheiten des Vaters (Erasm., Calv., Maldon., Wolf, Lösner, Valcken., Ros., Born., de W., Ew., Oosterz., Pfleid., Nösg.); Sinn: „Wusstet ihr denn nicht, dass ich mit den Angelegenheiten meines himmlischen Vaters beschäftigt sein muss?" Allein die beiden ersteren Auffassungen sind sprachlich unstatthaft, die zuletzt genannte aber passt nicht in den Zusammenhang, da nach ihr Jesus nicht die Nothwendigkeit seines Zurückbleibens in Jerusalem und das Ueberflüssige des Suchens seitens der Eltern begründen würde, sofern Jesus auch ausserhalb Jerusalems mit den Angelegenheiten seines himmlischen Vaters beschäftigt sein konnte. Der Ausdruck kann vielmehr nur örtlich gemeint sein (vgl. Sir. 42, 10. Joh. 16, 32. 19, 27. Joseph. c. Ap. 1, 18), und τὰ τοῦ πατρός μου ist nur ein anderer Ausdruck für ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου (Joh. 2, 16). So richtig: Pesch., Arm., Orig., Beda, Theophyl., Euthym., Grot., Beng., Kün., Baumg.-Cr., Mey., Weiss, Hofm., Keil, Schanz, Holtzm.). Jesus weist also darauf

hin, dass der Tempel ja der Ort sei, an welchen er, wie an keinen andern Ort hingehöre, weil es die Stätte seines Vaters sei, mithin seine eigentliche Heimath. — *δεῖ* von der im Verhältniss des Sohnes zum Vater liegenden sittlichen Nothwendigkeit. — Der Ausdruck *ὁ πατήρ μου* kann nicht in dem allgemeinen Sinne gemeint sein, in welchem Gott aller Israeliten Vater war (Schenkel), nicht nur weil Jesus dann nicht *μου*, sondern *ἡμῶν* gesagt haben würde, sondern auch: weil dann die Worte keinen Beweis für die Nothwendigkeit seines Zurückbleibens enthalten würden, sofern die Pflicht, in dem Hause des allgemeinen Vaters zu sein, für Jesus nicht mehr vorhanden war, als für jeden anderen Israeliten. Doch will er mit den Worten Gott sicher auch nicht als den Urheber seines menschlichen Daseins bezeichnen (Theophyl., God.), sondern als seinen Vater in metaphysischem Sinne. Es spricht sich in ihnen das Bewusstsein aus, dass er zu Gott in einem einzigartigen Verhältniss stehe, verschieden von dem aller anderen Menschen. Mit Unrecht hat man angenommen, dass dieses höhere Bewusstsein in Jesu eben jetzt, wo er diese Worte sprach, vielleicht veranlasst durch die Worte der Maria, in denen sie Joseph seinen Vater genannt, oder durch die Eindrücke, die er durch seine erstmalige Theilnahme an den Heiligthümern des Festes und Tempels erfahren, zuerst zum Durchbruch gekommen sein, und dass er jetzt zum ersten Male Gott in dieser Weise bezeichnet haben möge (Olsh., Mey., Stier, Lange, Oosterz., Holtzm. AA.). Denn dagegen sprechen die Worte *οὐκ ᾔδειτε*, welche zu erkennen geben, dass er sein specifisches Verhältniss zu Gott als seinen Eltern bereits bekannt voraussetzt. In Wirklichkeit hat Jesus sicher niemals ein anderes Bewusstsein von Gott gehabt, als das von einem Vater. Letzteres ist nicht erst als in irgend einem späteren Momente zum Durchbruch gekommen zu denken, sondern als das Eigenthümliche seines Gottesbewusstseins überhaupt, wie es von Anfang an mit dem Erwachen seines Selbstbewusstseins sich entwickelte. Natürlich war dasselbe aber anfangs nur als dunkle Ahnung in ihm vorhanden und nur allmählich erwachte in ihm ein klareres Bewusstsein von der Verschiedenheit des Verhältnisses, indem dieser Gott zu ihm selbst und zu allen anderen Menschen als Vater stehe. — Sonach macht Jesus gegenüber dem Anrechte, welches die irdischen Eltern an ihn geltend machten, und dem Rufe, welchen sie an ihn hatten ergehen lassen, ihnen nach der irdischen Heimath zu folgen, das höhere Anrecht geltend, welches der himmlische Vater habe, und seine Pflicht, diesem zu folgen, wenn er seinen Ruf an ihn ergehen lasse, und führt ihnen zugleich zum Bewusstsein, dass ihnen diese Pflicht nicht hätte unbekannt sein sollen. — Dass hiernach *τοῦ πα-*

τρός μου in einem gewissen Gegensatz zu Maria's Worten: ὁ πατήρ σου κἀγώ stehen, hätte man nicht leugnen sollen. Doch will Jesus sicher nicht sagen: Joseph sei nicht sein rechter Vater (Theophyl., Heum.), sondern den irdischen Eltern stellt er den himmlischen Vater gegenüber.

V. 50: Und sie verstanden nicht das Wort, das er zu ihnen redete. — οὐ συνῆκαν nicht: non attente satis considerabant (Grot.), sondern: sie verstanden nicht. Das ihnen Unverständliche war natürlich nicht der angeblich in seinen Worten liegende Wunsch, künftig die Rabbinenschulen Jerusalems zu besuchen, um sich auf seinen messianischen Beruf vorbereiten zu können (Paul.); aber auch nicht: mit welchem Recht Jesus Gott seinen Vater nenne (Mey., Stier, God., Steinm., Schanz), da sie nach den 1, 32. 35. 2, 10 ff. mitgetheilten Offenbarungen hierüber nicht wohl in Zweifel sein konnten. Andere haben mit nicht grösserem Rechte gemeint: sie hätten nicht begriffen, wie Jesus zu der Kenntniss gekommen sei, dass Gott sein Vater in dem von ihm genannten einzigartigen Sinne sei (Oosterz., Hofm., Keil), oder: was er mit seiner Hindeutung auf das Einssein des Sohnes und Vaters meine (Olsh., Bisp.), oder: was überhaupt der tiefere Sinn seiner Worte sei (de W., Bl., Schanz), oder: dass des Vaters Wort so ganz ausschliessliches Labsal der Seelen werden und schon im Knaben sein könne (Ebr.). Natürlicher bezieht man das Nichtverstehen auf das von Jesus geltend gemachte δεῖ, mit dem er auf den an ihn ergangenen Ruf seines himmlischen Vaters hingedeutet hatte. Es war ihnen unverständlich, was Jesus damit meinen könne, dass er als Sohn Gottes Pflichten habe, die mit den Pflichten gegen seine irdischen Eltern in Widerspruch ständen. Dieser von Jesus ausgesprochene Gedanke, mit welchem dieser zum ersten Mal auf seinen messianischen Beruf hingewiesen hatte, war ihnen etwas Ueberraschendes und daher vor der Hand Räthselhaftes, weil der Gedanke an die Messianität Jesu in ihnen zurückgetreten war.[1])

Nach Mittheilung dieses Zwiegespräches zwischen Jesus und seinen Eltern eilt Lucas zum Schluss der Erzählung.

V. 51a: Und er zog mit ihnen hinab und kam nach Nazaret, und war ihnen unterthan. — In den Worten κατέβη μετ' αὐτῶν liegt: dass er sich nicht weigerte, den Eltern nach der irdischen Heimath zu folgen, als diese ihn jetzt auf's Neue an den Aufbruch mahnten. Er unterwarf sich jetzt ebenso dem Willen der

[1]) Nach Holtzmann gehört das Nichtverstehen ebenso wie das Staunen (V. 33) überhaupt zum Stil der Wunderbares berichtenden Sage.

Eltern, wie er zuvor der Stimme Gottes gefolgt war, als diese ihn zum Bleiben in Jerusalem gemahnt hatte. — *ἦλθεν εἰς Ναζαρέτ* von dem Anlangen in Nazaret. Mit den Worten wird ausgesprochen, dass Nazaret jetzt von Neuem sein bleibender Aufenthaltsort wurde, womit natürlich nicht verneint werden soll, dass er fortan jährlich einmal, vielleicht auch öfter, mit seinen Eltern zu den hohen Festen nach Jerusalem wallfahrtete. Aber immer kehrte er sicher von solchen Reisen wieder nach Nazaret zurück, bis der 3, 21. 23 genannte Zeitpunkt eintrat, in welchem er nach Erreichung seines Mannesalters sein messianisches Amt anzutreten von Gott berufen wurde. Nazaret war also auch ferner der Ort seiner leiblichen und geistigen Ausbildung. Nicht in Jerusalem, in den Schulen der Gesetzeslehrer, nicht in dem Geräusche einer grossen Stadt, sondern in einer kleinen lieblich gelegenen Provinzialstadt, in der Stille des elterlichen Hauses, umgeben von nur wenigen Menschen, die auf seine Bildung Einfluss gewinnen konnten, aber, wie wir annehmen dürfen, in fortdauernder Beschäftigung mit der heiligen Schrift und in ungetheiltem Umgange mit seinem himmlischen Vater, zugleich seinen irdischen Vater im Handwerke unterstützend (Mrc. 6, 3) bereitete sich Jesus auf seinen hohen Beruf vor. — Die von Lucas hinzugefügten Worte *καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς* schildern sein während der ganzen Periode, von der in diesem Verse die Rede ist, fortdauerndes Verhältniss zu seinen Eltern. Dieselben haben nicht den Zweck, Jesum wegen seines Verhaltens in Jerusalem, von dem in den vorigen Versen die Rede war, zu vertheidigen, indem sie denen gegenüber, welche den Vorfall in Jerusalem benutzen könnten, um Jesum des Ungehorsams gegen seine Eltern zu beschuldigen, seine spätere Unterthänigkeit nachdrücklich hervorheben (Paul., Oosterz., Holtzm.), sondern zu verhüten, dass der Leser sich von dem zunächst folgenden Zeitabschnitt des Lebens Jesu ein unrichtiges Bild entwerfe. Sie wollen aber nicht hervorheben, wie der, dem Alles unterworfen war, sich selbst erniedrigt und freiwillig sich menschlichem Willen unterworfen habe (Beng., Olsh., Steinm., Schanz), auch nicht, wie das Erwachen seines göttlichen Sohnesbewusstseins ihn nicht gehindert, sondern gerade angetrieben habe, seine menschlichen Kindespflichten treulichst zu erfüllen (Mey., Weiss), sondern sie wollen der Meinung entgegentreten, als ob schon jetzt, nachdem er eben erst das Kindesalter überschritten hatte, die Stimme seines himmlischen Vaters sich dauernd in ihm in solcher Weise geäussert habe, wie bei dem eben beschriebenen Aufenthalt in Jerusalem, in einer Weise, welche ihn seinem elterlichen Hause und seinen kindlichen Pflichten hätte entfremden müssen. Lucas will andeuten, dass der mitgetheilte Vorfall in Jerusalem ein ganz vereinzelter geblieben

sei, nur den Charakter einer Vorausdarstellung der Zeit gehabt habe, welche mit dem Antritt seines messianischen Amtes beginnen sollte. Für jetzt war — will Lucas sagen — die Zeit noch nicht gekommen, wo im Allgemeinen die Wege, die sein himmlischer Vater Jesum gehen hiess, sich von denen getrennt hätten, die die irdischen Eltern geboten. Noch war der messianische Geist nicht über ihn gekommen. Noch lebte er ganz in seiner Familie, und nichts hinderte ihn, die Pflichten des Gehorsams gegen seine Eltern in vollem Umfange zu erfüllen. — V. 51b enthält noch eine Bemerkung über den Eindruck, den der beschriebene Vorfall auf Maria gemacht habe: Und seine Mutter bewahrte alle diese[1]) Dinge in ihrem Herzen. Vgl. V. 19. 1 Mos. 37, 11. — *τὰ ῥήματα* nicht Worte (Bl., Ew., God., Bisp., Weiss, Nösg.), wozu *πάντα* nicht passen würde, sondern wie 1, 37. 65. 2, 19 Dinge (Kün., Ros., Oosterz., Hofm., Keil, Schanz). Lucas meint also nicht den Ausspruch Jesu V. 49, aber auch nicht Alles, was Maria Wunderbares mit dem Kinde nach wie vor dessen Geburt erlebt hatte (Hofm., Keil), sondern alle einzelnen Umstände des eben beschriebenen Vorfalles. — *διατηρεῖν* (vgl. 1 Mos. 37, 11. Apost. 15, 29) gleichbedeutend mit *συντηρεῖν* (V. 19) = sorgfältig bewahren. — Der Zweck dieser Bemerkung ist nicht: auf die Quelle hinzudeuten, aus der der Evangelist bei seinem Berichte geschöpft habe (Grot.), auch nicht: die Seelenstimmung zu schildern, mit der Maria der weiteren Entfaltung des Wesens Jesu entgegengesehen habe (Hofm., Keil), sondern die Tiefe des Eindrucks zum Bewusstsein zu bringen, welche das geschilderte Ereigniss auf sie gemacht, der sie bewogen habe, alle einzelnen Umstände desselben ihrem Gedächtniss einzuprägen, um keinen derselben aus der Erinnerung zu verlieren.

V. 52: Und Jesus nahm zu an Weisheit[2]) und Wuchs und Gunst bei Gott und Menschen. Vgl. 1 Sam. 2, 26. — *καί* im Anfang nicht = darum (so Steinmeyer, welcher annimmt, dass hier die Folge seiner V. 51 erwähnten *ὑποταγή* genannt werden solle: „Weil er als Knabe gehorsam war, darum reifte er zu dem Manne heran, welcher zur richtigen Stunde in Israel hervorgetreten ist.“), sondern einfach an den nun abgeschlossenen Bericht von jenem Ereigniss in Jerusalem den von seiner darauf folgenden Entwickelung anreihend. — Wie V. 40 die Entwickelung Jesu bis zum 12. Lebensjahre geschildert hatte, so giebt dieser Vers noch zum Schluss einen kurzen summarischen Bericht über seine weitere Entwickelung bis zum Antritt seines messianischen Amtes. Wenn, wie man aus 3, 23 schliessen

[1]) *ταῦτα* (Rec.) fehlt in Sin BD.

[2]) Vor *σοφίᾳ* (Rec.) hat BL *τῇ* Sin *ἐν τῇ*.

darf, Jesus in einem Alter von 30 Jahren getauft wurde, so sind es 18 Jahre des Lebens Jesu, die hier charakterisirt werden. Und zwar nennt der Evangelist etwas Dreifaches, worin Jesus während dieser Zeit Fortschritte gemacht habe. Denn σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ gehören nicht eng zusammen, entsprechend dem θεῷ καὶ ἀνθρώποις (Hofm.), so dass der Sinn wäre: Jesus habe wie an Alter so an Weisheit zugenommen (Paul., Kün., Ros., de W., Oosterz.), oder: seine Zunahme an Weisheit habe mit seinem leiblichen Wachsthum gleichen Schritt gehalten (Hofm.), sondern σοφίᾳ, ἡλικίᾳ, χάριτι sind drei einander gleichgeordnete Begriffe. — Zuerst hebt der Evangelist die Fortschritte Jesu in geistiger Hinsicht hervor. Denn diess meint er mit dem Ausdruck σοφία, welcher nicht auf die Erkenntniss zu beschränken ist: dass er der eingeborene Sohn Gottes sei (Steinm.), sondern die geistige Reife überhaupt bezeichnen soll oder die Fähigkeit, Alles, was Gegenstand seiner Erfahrung und Beobachtung wurde, leicht und richtig zu verstehen, wie er solche nach V. 40 schon als Kind in ungewöhnlichem Maasse gezeigt hatte. — ἡλικία hier nicht wie Matth. 6, 27. Luc. 12, 25. Joh. 9, 21. 23. Ephes. 4, 13. Hebr. 11, 11 vom Alter zu verstehen (Vulg., Luth., Erasm., Heum., Ros., Paul., Kün., Olsh., de W., Oosterz., Bisp., Schanz), weil: dass Jesus mit der Zeit älter geworden, hervorzuheben überflüssig war, sondern von der Reife des Körpers (Beza, Vatabl., Grot., Beng., Segaar, Mey., Ew., Bl., God., Weiss, Hofm., Keil). Gemeint ist nicht bloss Körpergrösse, wie Luc. 19, 3 (so Majus observatt. sacr. P. III. p. 19 sq., welcher aus dieser Stelle schloss, dass Jesus alle seine Altersgenossen an Leibesgrösse überragt habe), sondern auch Kraft, männliche Tüchtigkeit und überhaupt Alles, was zur vollen physischen Ausbildung gehört. Wenn V. 40 zuerst das leibliche, dann das geistige Wachsthum genannt worden war, so findet hier die umgekehrte Ordnung statt, nicht mit Rücksicht auf das eben erzählte Ereigniss, bei welchem die σοφία Jesu so glänzend hervorgetreten war (Mey., Weiss), sondern weil Lucas im Folgenden das Resultat der geistigen Entwickelung Jesu ausführlicher zu schildern beabsichtigt. — Zum Schluss fügt der Evangelist noch hinzu, dass mit dem Wachsthum Jesu in geistiger und physischer Hinsicht auch das Wohlgefallen Gottes und der Menschen sich ihm immer mehr zugewendet habe. Wenn hier von einer Zunahme der auf ihn hingerichteten χάρις τοῦ θεοῦ die Rede ist, so wird damit wie V. 40 auf die sittliche Entwickelung Jesu hingewiesen. Der Evangelist will aussprechen, dass auch die sündlose Vollkommenheit Jesu in stetem Wachsen gewesen, dass aus der kindlichen Unschuld je länger je mehr volle Heiligkeit des Lebens geworden sei, in Folge dessen er in dauernder Zunahme der Gegenstand des göttlichen Wohl-

gefallens geworden sei, eine Entwickelung, welche nachmals durch die bei seiner Taufe durch Johannes zu ihm gesprochenen Worte Gottes: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα* (3, 22) und die ähnlichen Worte bei der Verklärung (9, 35) ihren äusseren Ausdruck fand. — Gleichmässig wandte sich ihm aber, wie ausserdem hervorgehoben wird, auch die Gunst der Menschen zu (vgl. 1 Sam. 2, 26 und Testam. Ruben c. 4). Unrichtig nimmt Hofmann an, dass auf den Worten *καὶ ἀνθρώποις* der Nachdruck ruhe, und der Evangelist das *παρὰ θεῷ* nur gesagt habe, um auszudrücken, dass er der Menschen Gunst nicht minder besessen habe, als die Gottes. Vielmehr kommt ihm die *χάρις παρὰ ἀνθρώποις* nur als etwas zur *χάρις παρὰ θεῷ* Hinzukommendes in Betracht, und der Evangelist will hervorheben, dass die in Folge seiner Entwickelung je länger je mehr zu Tage getretenen hervorragenden geistigen und physischen Eigenschaften auch von den Menschen, mit denen er im Verkehr stand, anerkannt und er um derselben willen der Liebling seiner Umgebung geworden sei. Zu schliessen ist übrigens aus diesen Worten: 1) dass, während Johannes mit zunehmendem Alter dem Umgang mit Menschen entsagte und sich in die Einsamkeit flüchtete (vgl. 1, 80), Jesus dagegen im Verkehre mit den übrigen Menschen geblieben sei; 2) Jesus eine Lehrthätigkeit, wie er sie später übte, und welche auch darin bestand, dass er von der Sünde der Menschen Zeugniss ablegte und letztere zur Sinnesänderung ermahnte, damals noch nicht begonnen habe, weil sich in diesem Falle die Gunst der Menschen sofort in Abneigung und Hass verwandelt haben würde (vgl. Joh. 7, 7).

Zweiter Abschnitt.

Die Anfänge der messianischen Zeit.

C. 3. V. 1 bis C. 4. V. 13.

Es zerfällt dieser Abschnitt in drei kleinere Theile: 1) 3, 1—20 Vorbereitung Israels auf die Erscheinung des Messias durch Johannes, 2) 3, 21—38 Weihe Jesu zum messianischen Amt, 3) 4, 1—13 Versuchung Jesu.

1. Vorbereitung Israels auf die Erscheinung des Messias durch Johannes.

C. 3. V. 1—20.

Es wird hier der Bericht über Johannes da wieder aufgenommen, wo derselbe 1, 80 abgebrochen worden war. Dort war von ihm zuletzt

gesagt worden, er habe bis zum Tage seiner *ἀνάδειξις πρὸς τὸν Ἰσραήλ* sich in den Wüsten aufgehalten, hier wird zunächst von dieser *ἀνάδειξις* selbst berichtet, nämlich von dem an ihn ergangenen Worte Gottes, durch welches Johannes in sein prophetisches Amt eingesetzt und ihm der Befehl ertheilt wurde, vor Israel zu treten und dasselbe auf die grosse Zeit, die jetzt ihren Anfang nehmen sollte, vorzubereiten. Und zwar nennt Lucas a) V. 1 und 2 den Zeitpunkt der Berufung des Johannes, beschreibt sodann b) V. 3—18 die Art seiner Thätigkeit, und berichtet endlich c) V. 19 und 20 von dem Ereigniss, welches seiner Wirksamkeit ein Ende setzte, so dass er also diese Wirksamkeit nach ihrem Anfang, nach ihrer Beschaffenheit und nach ihrem Ende näher beschreibt.

V. 1: Im fünfzehnten Jahre aber der Regierung des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus den Oberbefehl über Judäa führte, und Herodes Tetrarch von Galiläa war[1]), sein Bruder Philippus aber Tetrarch[1]) von Ituräa und Trachonitis und Lysanias Tetrarch[1]) von Abilene, (V. 2:) unter dem Hohenpriester[2]) Hannas und Kaiphas erging das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des[3]) Zacharias, in der Wüste. — Während Lucas über die Art und die besonderen Umstände, unter denen der göttliche Ruf an Johannes ergangen, nichts Näheres mittheilt, ist er desto mehr bemüht, seinen Lesern die Wichtigkeit des Ereignisses dadurch zum Bewusstsein zu bringen, dass er dasselbe in chronologischer Hinsicht so genau als möglich bestimmt. Er thut diess dadurch, dass er 1) das Regierungsjahr des damals herrschenden römischen Kaisers nennt, in welches das Ereigniss hineingefallen, 2) die Namen der vier Herrscher, unter welche das früher unter Herodes dem Grossen und später unter Herodes Agrippa I. ein Ganzes bildende israelitische Reich damals vertheilt war, 3) die Namen der Männer, welche damals die geistliche Herrschaft über Israel ausübten. — *ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας* (im N. T. nur hier) *Τιβερίου Καίσαρος* d. i., wenn man die Regierungsjahre des Tiberius vom Tode des Augustus (19. Aug. 767 p. u. c. = 14 Aer. Dionys.) an rechnet, im J. 781—82 (= 29. p. Chr.). So Ideler, Anger, Win., Wies., chr. Syn., Mey., Bl., Keil, Holtzm. u. AA. Doch ist zweifelhaft, ob Lucas wirklich dieses Jahr im Auge habe, nicht nur weil damit die Angabe 3, 23, dass Jesus bei seiner Taufe, welche etwa ein halbes Jahr nach dem Auftreten des Täufers erfolgt sein

[1]) Statt *τετραρχοῦντος* (Rec.) haben Sin C. Copt. *τετρααρχοῦντος*.
[2]) Statt *ἀρχιερέων* (Rec.) haben sämmtliche Uncialen *ἀρχιερέως*.
[3]) Den Art. vor *Ζαχαρίου* lassen fast sämmtliche Uncialen weg.

muss, ungefähr 30 Jahre alt gewesen sei, in Widerspruch stehen würde, sondern auch, weil die Stelle Joh. 2, 20 und der Umstand, dass Jesus wahrscheinlich zu Ostern 783 gekreuzigt worden ist, nicht wohl damit vereinbar wäre. Wir halten darum für wahrscheinlicher, dass Lukas die Jahre des Tiberius vielmehr von dem Zeitpunkte an rechne, in dem derselbe Mitherrscher des Augustus wurde, d. i. dem Anfang d. J. 765 p. u. c. = 12 p. Chr., eine Annahme, die mit dem Ausdruck ἡγεμονία und der Bezeichnung des Tiberius als Καῖσαρ wohl vereinbar ist, wie es auch „feststeht, dass um die Abfassungszeit unseres Evangeliums die Datirung der Jahre des Tiberius von seiner Mitregentschaft wenigstens in den Provinzen des römischen Reichs, namentlich in dem Oriente und Antiochien in Syrien, üblich war." Das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius fällt dann zusammen mit dem Jahre 779 p. u. c. oder dem J. 26 p. Chr. So richtig Usser, Voss, Pagius, Clericus, Sepp, Lichtenstein, Tischendorf, Godet, Bisping, Hofmann, Schanz, Weiss, Nösgen. Vgl. besonders Zumpt, das Geburtsjahr Christi. Leipz. 1869. S. 285 ff. und Wieseler, Beitr. Goth. 1869. S. 187 ff. — Nachdem Lucas das Ereigniss, von dem er zu erzählen im Begriff ist, zu dem allgemeinen Gebiete, dem damals Palästina als Theil zugehörte, in Beziehung gesetzt hat, nennt er sodann die politischen Herrscher, welche zur Zeit des Auftretens des Täufers die einzelnen Theile des ehemaligen herodianischen Reiches regierten. Er beschränkt sich bei diesen Angaben darauf, die von ihm genannten Fürsten als solche zu bezeichnen, welche damals die Regierung überhaupt inne hatten, ohne wie bei Tiberius auch das Jahr ihrer Regierung zu nennen. Und zwar beginnt er mit Judäa, als der wichtigsten Provinz, und nennt die anderen in geographischer Ordnung in nordöstlicher Richtung fortschreitend. — Wenn er von Pontius Pilatus den Ausdruck ἡγεμονεύειν braucht, so bezeichnet dieser zwar den allgemeinen Begriff der militärischen Oberherrschaft. Doch will Lucas ihn damit ohne Zweifel als damaligen römischen Prokurator (ἐπίτροπος) von Judäa bezeichnen. Als solcher stand er unter dem Präses von Syrien und war der sechste derer, welche dieses Amt verwalteten, nachdem im J. 6 das Gebiet des nach Vienne verbannten Archelaus zu einem Appendix der römischen Provinz Syrien gemacht worden war. Pontius Pilatus erhielt sein Amt im J. 26., kann also, als Johannes auftrat, erst vor Kurzem dasselbe angetreten haben. Derselbe blieb in seiner Stellung bis zum Anfang des J. 37., wo er wegen mannigfacher von ihm begangener Ungesetzlichkeiten abgesetzt wurde (Joseph. antt. 18, 4, 2). Das ihm untergebene Gebiet bestand nicht bloss aus Judäa, sondern auch aus Samarien. Wenn Lucas nur Judäa nennt, so hat diess darin seinen Grund, dass es ihm hier überhaupt nicht darauf

ankommt, alle den einzelnen Fürsten untergebenen Länder aufzuzählen, sondern nur die Fürsten selbst zu nennen, welche in den Hauptländern des ehemaligen herodianischen Reiches regierten. — Unter Herodes, dem Tetrarchen von Galiläa ist Herodes Antipas zu verstehen, Sohn Herodes des Grossen und der Samaritanerin Malthace, der nach dem Tode seines Vaters zu Ostern 750 diesem in der Herrschaft über Galiläa und Peräa unter dem Titel eines Tetrarchen gefolgt war. Nach mehr als 42jähriger Regierung wurde er in Folge einer Anklage seines Neffen Herodes Agrippa im J. 792 (39 n. Chr.) vom Kaiser Caligula entthront und nach Lyon in Gallien verbannt. Der Titel Tetrarch bezieht sich auf die nach Herodes des Grossen Tode geschehenen Theilung des Reiches in vier Theile, von denen jeder der drei Söhne: Archelaus, Antipas und Philippus je einen erhalten hatte, während ein viertes Gebiet, Abilene, über welches die Familie der Lysanias regierte, zwar nicht zum Reiche Herodes des Grossen gehört hatte, aber an den Grenzen Palästina's gelegen und zum Theil von Juden bewohnt in weiterem Sinne als zu Palästina gehörig betrachtet werden konnte. Auch von den dem Herodes zugehörigen Ländern nennt Lucas nur das Hauptland Galiläa, nicht auch Peräa. — Das Verbum τετραρχεῖν im N. T. nur hier. — Der an dritter Stelle genannte Tetrarch Philippus war ein Halbbruder des vorigen, ein Sohn nämlich Herodes des Grossen und der Jerusalemitin Kleopatra. Er hatte die Regierung über das ihm zugefallene Herrschaftsgebiet gleichzeitig mit dem vorigen angetreten und behielt dieselbe bis zu seinem eigenen Tode (34 n. Chr.). Die Grenzen der beiden nach Angabe des Evangelisten sein Herrschaftsgebiet ausmachenden Landschaften Ituräa und Trachonitis lassen sich nicht mehr sicher bestimmen. Jedenfalls lag Ituräa (im N. T. nur hier erwähnt) im Osten von Galiläa und erstreckte sich bis nach Cölesyrien, im Nordwesten vom Antilibanus begrenzt, im Nordosten bis in die Gegend von Damaskus reichend, während Trachonitis wahrscheinlich das zwischen Damaskus und den arabischen Bergen bei Bostra liegende Gebiet umfasste. Dass Philippus Trachonitis beherrscht habe, wird auch von Josephus (antt. 17, 8, 1. 11, 4. 18, 5, 4. bell. j. 1, 33, 8) hervorgehoben. Dagegen nennt letzterer als die jenem zugefallenen Landschaften ausserdem nicht Ituräa, sondern Batanäa, Gaulonitis, Auranitis und einen Theil der Herrschaft des Zenodorus mit Paneas (antt. l. l. und 18, 4, 6. vgl. auch bell. jud. 2, 6, 3). Offenbar ist die Angabe des Josephus die genauere, während Lucas hier ebenso wie bei Bezeichnung des Herrschaftsgebietes des Pontius Pilatus und des Antipas nur die wichtigeren Landschaften nennt. Aus diesem Interesse dürfte sich die Auslassung von Batanäa erklären,

während der Name Ituräa möglicher Weise die Landschaften Gaulonitis und Auranitis in sich schloss. — Von einem vierten Herrscher endlich, welcher zur Zeit des Auftretens des Täufers in den Gegenden Palästina's regiert habe, redet Lucas mit den Worten *καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος*. Was die Landschaft betrifft, welche hier unter dem Namen Abilene genannt wird, so lag dieselbe im äussersten Norden Palästina's, nördlich von dem Herrschaftsgebiete des Philippus, in der Gegend des Libanon. Sie umfasste aller Wahrscheinlichkeit nach ein Gebiet von nur kleinem Umfang. Ihre Hauptstadt war Abila am Flusse Chrysorrhoas im Osten des Antilibanon, etwa 38 Millien südlich von Heliopolis und 18 nordwestlich von Damaskus. Es könnte auffallend erscheinen, dass Lucas überhaupt des Herrschers dieses Abilene neben Pontius Pilatus, Herodes Antipas und Philippus Erwähnung thut, wenn man erwägt, dass Abilene kein Theil des eigentlichen Palästina war und auch zu dem Herrschaftsgebiete Herodis d. Gr. niemals gehört hat, vgl. Joseph. antt. XIX. 5, 1. bell. jud. II. 11, 5 (gegen Schneckenburger, neut. Zeitgesch. S. 185 f., Zumpt, d. Geburtsjahr Christi S. 297 f., auch Holtzmann), wie denn auch Jesus nach dem Bericht der Evangelien nachmals dort sicher nicht gewirkt hat. Hug hat die Notiz dadurch zu erklären versucht, dass er annahm, Abilene möge damals, als nach dem Tode Herodes d. Gr. dessen Reich unter seine drei Söhne getheilt wurde, insofern zu Palästina in engere Beziehung gesetzt worden sein, als es vermuthlich, um die Viertheilung voll zu machen, den Gebieten jener unter der Bezeichnung „Tetrarchie" angereiht worden sei. Allein auch wenn diess der Fall gewesen, hätte doch darin für Lucas nicht wohl ein Motiv liegen können, es auch seinerseits den Gebieten jener anzureihen, mit denen es damit doch nur in eine rein nominelle Beziehung gesetzt worden wäre. Unrichtig aber ist die Meinung des Eusebius (h. e. I, 9. Chron. zu Olymp. 196), dass auch Lysanias ein Sohn Herodes d. Gr. gewesen sei. Am einfachsten erklärt man die Notiz des Lucas daraus, dass in späterer Zeit, nämlich in der, die der Abfassung seines Evangeliums unmittelbar voranging, unter den beiden Herodes Agrippa Abilene politisch mit dem übrigen Palästina verbunden war (vgl. Joseph. antt. XVIII. 6, 10. XIX. 5, 1. XX. 7, 1. bell. jud. II. 11, 5. 12, 8). — Was die Person des hier erwähnten Lysanias betrifft, so hat man oft angenommen, dass Lucas nur den Mann dieses Namens meinen könne, von dem nur allein uns bestimmte Nachrichten zugekommen sind (vgl. Joseph. antt. XIV. 7, 4. XV. 4, 1. bell. jud. I. 13, 1. Dio Cass. 49, 32), während die Existenz eines späteren Lysanias sich nicht nachweisen lasse. Derselbe war ein Sohn des Ptolemäus, Sohnes des Mennäus, erbte im J. 40 v. Chr. nach dem Tode seines Vaters das

Königreich Chalkis am Libanon, wurde aber bereits i. J. 36 auf Anstiftung der Kleopatra von Antonius unter dem Vorwande, dass er zu den Parthern halte, ermordet, worauf der grösste Theil seiner Besitzungen der Kleopatra zufiel. Wäre dieser hier gemeint, so könnte man nur annehmen, dass sich Lucas durch seine Notiz eines groben chronologischen Irrthums schuldig mache, indem er irrthümlich die Regierung des 62 Jahre vorher ermordeten Lysanias in die Zeit des Auftretens des Täufers verlege, wie in der That Strauss, Weisse, Gfrörer, Br. Bauer, de Wette, Hilgenfeld, Keim, Holtzmann geurtheilt haben. Allein zu dieser Annahme hat man um so weniger Grund, als die Worte des Lucas, ganz abgesehen von dem nicht Zutreffen hinsichtlich der Zeit, auf jenen Lysanias gar nicht passen, da dieser nach Josephus und Dio Cassius nicht Tetrarch, sondern König gewesen war, und nicht Abilene, sondern Chalkis beherrscht hatte. Ist nun auch nicht unwahrscheinlich, dass Abilene zu dem ursprünglichen Königreich Chalkis mit gehört hatte, da dieses nach Strabo XVI p. 753 Heliopolis, die Ebene Marsyas und das gebirgige Ituräa umfasste, von letzterem aber Abilene wahrscheinlich ein Theil war, so wäre doch sicher auffallend, wenn der Evangelist, falls er an diesen Lysanias gedacht hätte, gerade nur das kleine Abilene als dessen Herrschaftsgebiet genannt, die übrigen viel wichtigeren Besitzungen desselben aber unerwähnt gelassen hätte. Aus diesen Gründen ist kaum zweifelhaft, dass Lucas von einem anderen jüngeren Manne dieses Namens Kenntniss gehabt habe, und dass er diesen meine, wenn er hier sagt, dass er zur Zeit des Auftretens des Täufers Tetrarch über Abilene gewesen sei. Auf die Existenz eines solchen weisen aber auch noch verschiedene andere Spuren hin. So a) die Stellen bei Josephus antt. XVIII. 6, 10. XIX. 5, 1. XX. 7, 1. bell. jud. II. 11, 5. 12, 5, in denen dieser erzählt, dass zuerst Caligula, dann Claudius den beiden Agrippa ausser anderen Ländergebieten auch „die Tetrarchie des Lysanias“ oder „das Abila des Lysanias“ geschenkt habe. Diese Stellen beweisen jedenfalls, dass zur Zeit der beiden Agrippa und auch noch zur Zeit des Josephus Abila von einem gewissen Lysanias, der dasselbe als Tetrarch beherrscht hatte, den Namen führte, eine Benennung, die sich auch noch bei Ptolem. V. 18 findet. Unzweifelhaft aber ist, dass dieser Lysanias nicht der Aeltere gewesen sei. Denn einmal hatte dieser nicht den Titel Tetrarch, sondern den eines Königs geführt und hatte auch nicht bloss über Abila, sondern über einen grösseren Ländercomplex, welcher das Reich Chalkis ausmachte, geherrscht, sodann ist nicht denkbar, dass dieser allein, der zu der Zeit, von welcher Josephus hier redet, schon an 73 Jahre, und zur Zeit der Abfassung seiner Schriften über 100 Jahre todt war und nur

4 Jahre überhaupt regiert hatte, auf so lange Zeit hin dem Gebiete von Abila sollte den Namen gegeben haben. b) Eine noch vorhandene Münze, welche in ihrer Aufschrift von einem Tetrarchen Lysanias redet (vgl. Wieseler, chron. Syn. S. 183). c) Eine Inschrift, welche Pococke (Morgenl. II. § 177) auf den Ruinen eines Tempels von Abila, des heutigen Nebi Abel, vorfand, und die einen Lysanias, Tetrarchen von Abilene, erwähnt. d) Eine neuerlich aufgefundene Inschrift (vgl. Boeckh, corp. inscript. gr. n. 4521), welche von einem Freigelassenen des Tetrarchen Lysanias redet, der zur Zeit der Mitherrschaft des Tiberius mit Augustus (12—14 p. Chr.) eine einflussreiche Person am Hofe des Lysanias gewesen sei. — Ueber das Verhältniss dieses späteren Lysanias zu dem älteren lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Da der ältere aller Wahrscheinlichkeit nach (vgl. Boeckh, corp. inscr. gr. n. 4523), als er i. J. 36 v. Chr. ermordet worden, Söhne hinterlassen hatte, ist nicht unwahrscheinlich, dass der von Lucas erwähnte der Enkel jenes war. Abila aber oder Abilene war vermuthlich Erbgut in der Familie der Lysanias, das schon der ältere Lysanias besessen hatte und, während die übrigen Besitzungen desselben mit seinem Tode in fremde Hände übergingen, in der Familie blieb, so lange noch männliche Erben da waren. So würde sich erklären, warum Josephus sagt, dass Kleopatra nach Ermordung des Lysanias nur den grössten Theil der Besitzungen dieses erhalten habe; nicht minder: warum Josephus, während er erzählt, dass die der Kleopatra geschenkten Ländergebiete später an Zenodorus und noch später an Herodes den Grossen, nach des letzteren Tode aber an Philippus übergegangen seien, doch nirgends sagt, dass auch Abila von einem dieser besessen worden sei. Wie lange die Familie der Lysanias über Abila geherrscht habe, lässt sich nur ungefähr sagen. Soviel ist gewiss, dass sie zur Zeit der Herrschaft des Tiberius das Gebiet noch inne hatte, wie nicht nur die Worte des Lucas beweisen, sondern auch die früher erwähnte Inschrift bei Boeckh N. 4521. Dagegen war zur Zeit des Caligula Abila bereits römisches Staatseigenthum geworden (vgl. Joseph. antt. XVIII. 6, 10). Das Wahrscheinliche dürfte demnach sein, dass die Familie der Lysanias gegen Ende der Regierung des Tiberius ausstarb, worauf ihr Gebiet den römischen Kaisern zufiel, die es an die beiden Agrippa verschenkten.

Nach Anführung sämmtlicher politischen Herrscher, welche zur Zeit des Auftretens des Täufers das israelitische Gebiet regierten, nennt Lucas schliesslich V. 2 auch noch die damaligen geistlichen Herrscher mit den Worten *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα*. Zu übersetzen sind letztere nicht: „unter Annas als Hoherpriester und unter Kaiphas“, (Mey., Bisp., Weiss), so dsss sich der Ausdruck *ἀρχιερέως*

nur auf Annas bezöge, sondern: „unter dem Hohenpriesterthum des Annas und Kaiphas". Fraglich aber ist, wesshalb Lucas, wenn sich ἀρχιερέως auf beide genannten Männer bezieht, nicht ἀρχιερέων sagt, sodann: wesshalb er überhaupt den Annas mitnennt und sogar an erster Stelle (vgl. die ähnliche Erscheinung Apost. 4, 6), während doch feststeht, dass zur Zeit des Auftretens des Täufers Kaiphas allein der fungirende Hohepriester war. Nach den Mittheilungen des Josephus war nämlich Annas oder, wie dieser ihn nennt, Ananos im J. 6 n. Chr. Hoherpriester geworden (Joseph. antt. XVIII. 2, 1), war aber bereits im J. 15 von Valerius Gratus entsetzt worden. Ihm war sodann auf kurze Zeit Ismael, Sohn eines gewissen Phabi, gefolgt, darauf im J. 16 Eleasar, ein Sohn des Annas, hierauf im J. 17 Simon, Sohn des Kamithus, und im J. 18 Joseph Kaiphas (Joseph. antt. XVIII. 2, 2), nach Joh. 18, 13 der Schwiegersohn des Annas. Letzterer behielt diese Würde bis zum Passahfeste des J. 36 (Joseph. antt. XVIII. 4, 3), und war demnach zur Zeit des Auftretens des Täufers (im J. 26) alleiniger fungirender Hoherpriester, wie während der ganzen Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Christi (vgl. Matth. 26, 3. 57. Joh. 11, 49. 18, 13. 24. 28). Man hat die Ausdrucksweise des Lucas durch die Annahme erklärlich zu machen versucht, dass Annas und Kaiphas thatsächlich hinsichtlich der Ausübung der hohenpriesterlichen Functionen im Tempel jährlich mit einander gewechselt haben (Beza, Calov, Vitr., S. Basn., Hug, Friedl., Oosterz.). Allein diese Annahme ist ebenso willkührlich als die Anderer: Annas sei damals der fungirende Hohepriester gewesen, Kaiphas aber habe nur den Namen hergegeben (z. B. Mey., Bisp.), oder sei sein Stellvertreter (סָגָן) gewesen, oder umgekehrt Kaiphas der wirkliche Hohepriester und Annas sein Stellvertreter (Scal., Casaub., Grot., Lightf., Rel., Wolf, Kün., Paul, de W.). Auch ist die Annahme sicher unhaltbar, Lucas wolle mit ἀρχιερέως den damaligen Präsidenten des Synedriums bezeichnen, in welchem Falle man entweder annahm, dass, während Annas damals dieser Präsident gewesen, Kaiphas dagegen die Stellung des Vicepräsidenten, des sogenannten אַב בֵּית דִּין (Selden, Saubert, Hamm.) gehabt habe, oder dass letzterer das Haupt der Tempelpriester gewesen sei (Wies., Lichtenst., Bleek u. AA.). Die Worte des Lucas sind vielmehr nur erklärbar, wenn man einmal auf das persönliche Verhältniss, in dem Annas als Schwiegervater zu Kaiphas stand, andererseits auf die geistige Bedeutung desselben achtet, vermöge deren er, obwohl schon seit langer Zeit nicht mehr der fungirende Hohepriester, doch seit seiner Amtsentsetzung fortdauernd das eigentliche Haupt der Priesterpartei und die Seele des jüdischen Staatswesens geblieben war, so

dass mit Recht gesagt werden konnte, die hohepriesterliche Würde sei zu der Zeit, von welcher hier Lucas redet, zwischen Kaiphas und Annas getheilt gewesen (vgl. Weiss und Schanz).

Nachdem Lucas das Ereigniss, von welchem er zu reden beabsichtigt, in der angegebenen Weise mannigfach zeitlich bestimmt hat, nennt er sodann dieses selbst mit den Worten *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ*. — *ῥῆμα θεοῦ* ein Spruch Gottes (vgl. Jer. 1, 2. Jes. 38, 4 f. Mich. 1, 1. Jon. 1, 1), eine ausserordentliche göttliche Offenbarung, bei welcher Gott zu Johannes redete. In welcher Form diese Offenbarung geschehen, wird hier nicht näher angegeben. Was Gott aber zu ihm geredet, ist aus dem ersichtlich, was als Folge des Redens mitgetheilt wird. Johannes wurde mithin zum Propheten berufen mit der Aufforderung, öffentlich vor Israel zu treten und dieses auf die messianische Zeit vorzubereiten, die in Kurzem beginnen sollte. Der Zeitpunkt fällt zusammen mit der *ἡμέρα ἀναδείξεως* (1, 80). — Wenn Johannes hier nicht bloss nach seinem Namen, sondern auch als Sohn des Zacharias bezeichnet wird, so geschieht diess, um auf die Wichtigkeit des Zeitpunktes hinzuweisen, mit welchem Alles, was bis dahin in der vorher beschriebenen Weise vorbereitet worden, anfangen sollte sich zu erfüllen. — *ἐν τῇ ἐρήμῳ* vergl. 1, 80.

V. 3 bis 18: Bericht von der Wirksamkeit des Johannes.

V. 3: Und er kam in die[1]) ganze Umgegend des Jordan, predigend die Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden. — Der Ruf Gottes hatte den Johannes noch in der Wüste Juda getroffen, in der er sich von Jugend an aufgehalten hatte (1, 80). Hier nun wird berichtet, dass Johannes in Folge jenes Rufes seinen bisherigen Aufenthaltsort verlassen und sich in die Jordans-Niederung begeben habe. — *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* (vgl. Matth. 3, 5) d. i. jene mehrere Stunden breite, zwar wasserreiche, aber öde Thalebene, welche sich zu beiden Seiten des Jordan vom todten Meere bis zum See Genezaret hinzieht, im A. T. genannt כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (1 Mos. 13, 10 f. 1 Kön. 7, 46. 2 Chron. 4, 17) oder bloss הַכִּכָּר (1 Mos. 13, 12. 19, 17), mitunter auch הָעֲרָבָה (5 Mos. 1, 1. 7. 2, 8. Jos. 12, 1. 2 Sam. 2, 29. 4, 7. 2 Kön. 25, 4), bei Josephus *τὸ μέγα πεδίον* (bell. jud. 4, 8. 2). Johannes verliess also die Wüste, die ihm bisher zum Aufenthalt gedient hatte, um sie mit einer anderen wüsten Gegend zu vertauschen, daher denn Matth. 3, 1. 3. Marc. 1, 3. 4 berichten, Johannes sei in der Wüste aufgetreten. Dass er gerade in die Jordan-Niederung ging,

[1]) Der Art. *τήν* (Rec.) fehlt bei ABL.

erklärt sich aus der von ihm beabsichtigten Taufthätigkeit, welche nur in einer wasserreichen Gegend geschehen konnte. Das hinzugefügte *πᾶσαν* zeigt, dass er nicht immer an derselben Stelle blieb, sondern in verschiedenen Gegenden der Jordans-Ebene abwechselnd auftrat. Doch scheint der südliche Theil des Jordansthales, die Gegend in der Nähe von Jericho (*ἡ ἔρημος τῆς Ἰουδαίας* Matth. 3, 1), derjenige gewesen zu sein, wohin er sich zunächst begab. Später wirkte er in Bethanien (Joh. 1, 28), noch später zu Aenon bei Salem (Joh. 3, 23). — Die Art seines Auftretens wird durch die Worte *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* geschildert. Seine Thätigkeit bestand hiernach in einem *κηρύσσειν* = laut verkündigen, öffentlich und eindringlich zu etwas auffordern, dessen Gegenstand durch *βάπτισμα μετανοίας* (Marc. 1, 4. Apost. 13, 24. 19, 4), der Zweck aber durch *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Marc. 1, 4) näher angegeben wird. *μετανοίας* Genit. der näheren Bestimmung. Johannes forderte auf zu einer Taufe, die mit Sinnesänderung verbunden wäre. Die Abwaschung des Körpers sollte die vorangegangene oder gleichzeitige Lossagung des Sinnes (*νοῦς*) von dem, worauf dieser bis dahin gerichtet gewesen war, und die neue auf Gott hingerichtete Gemüthsrichtung darstellen. Indem Johannes aber zu dieser Sinneserneuerung ermahnte und als äusseres Zeichen derselben die Taufe forderte, nannte er zugleich als Zweck seiner Forderung die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, indem er verkündigte, dass nur unter der Bedingung der Erfüllung seines Verlangens Vergebung der Sünden erlangt werden könne. Mit *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* wies Johannes über sich selbst hinaus, auf das kommende Reich Gottes. Denn nicht das wollte er sagen, dass durch die von ihm geforderte Taufe selbst Vergebung der Sünden erlangt werde, sondern dass ohne sie die vom Messias, auf dessen Kommen er vorbereitete, zu gewährende *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* unmöglich sei.

V. 4: Wie geschrieben steht im Buche der Sprüche des Propheten Jesaias (welcher spricht)[1]: Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet gerade seine Steige! (V. 5:) Jegliche Schlucht soll ausgefüllt und jeglicher Berg und Hügel erniedrigt werden, und es soll das Krumme zu Geradem[2]) und die rauhen zu glatten Wegen werden; (V. 6:) und schauen wird alles Fleisch das Heil Gottes. — Vgl. Matth. 3, 3. Mrc. 1, 2. 3. — *ὡς γέγραπται* schliesst sich unmittelbar an den vorigen Vers an. Sinn: Das Auftreten des Johannes in der Wüste mit seiner zur Sinnes-

[1]) *λέγοντος* (Rec.) fehlt in Sin BDLΔ It. Vulg. Copt.

[2]) Statt *εὐθεῖαν* (Rec.) haben BDΞ It. Vulg. Arm. *εὐθείας*.

änderung auffordernden und Sündenvergebung verheissenden Predigt geschah in Gemässheit d. h. als Erfüllung des bei Jesaias geschrieben Stehenden. — *λόγων* Sprüche, Weissagungen (vgl. Am. 1, 1). — Die citirte Stelle findet sich Jes. 40, 3—5 und wird von Lucas nach den LXX, doch mit Weglassung der Worte *καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου* und Umänderung von *εἰς πεδία* in *εἰς ὁδοὺς λείας* angeführt. Die alttestamentliche Stelle setzt voraus, dass Jehova, nachdem er bisher in Folge der Sünden des Volks sich längere Zeit von demselben ferngehalten, jetzt im Begriff sei, seinen Wiedereinzug bei ihm zu halten. Damit in Beziehung stehend hört der Prophet eine unbekannte Stimme, welche das Volk auffordert, alle Hindernisse und Anstösse, welche dem im Anzuge begriffenen Gotte sich entgegenstellen könnten, hinwegzuräumen, und verheisst, dass bei Erfüllung dieser Ermahnung alle Menschen sich von der herrlichen Erscheinung Jehova's überzeugen werden. In diesen Worten sieht Lucas mit Recht eine Weissagung des gegenwärtigen Auftretens des Täufers, der unter ähnlichen Verhältnissen, als der dort redende Prophet, von Gott berufen war, das sündige Volk durch Ermahnung zur Busse auf eine neue, nur eine unendlich höhere Heilsoffenbarung, als die damals zu erwartende, vorzubereiten. — *φωνὴ βοῶντος* in der alttestamentlichen Stelle ein unbekannter, in Geheimniss gehüllter Herold, dessen Mahnruf der Prophet vernimmt, nach Lucas Johannes der Täufer. Der Ausdruck soll andeuten, dass die Bedeutung des Rufers lediglich in dem Inhalte seiner Rede liege. *βοῶντος* das Laute, weithin Tönende des Heroldrufes andeutend. — *ἐν τῇ ἐρήμῳ* gehört nach dem hebr. Text und wahrscheinlich auch nach den LXX zu *ἑτοιμάσατε*, und es soll damit ausgesprochen werden, dass der Weg des bei seinem Volke seinen Einzug halten wollenden Gottes durch unwegsame Gegenden führe, dass die Wüste zwischen Gott und seinem Volke dazwischen liege. Auch bei den Worten des Lucas haben manche Ausleger in gleicher Weise verbinden wollen (Rettig, Hofm., Del., Oosterz.), doch liegt es näher, hier *ἐν τῇ ἐρήμῳ* mit *βοῶντος* zu verbinden, da Lucas ebenso wie Matthäus und Marcus voraussetzen, dass Johannes in der Wüste aufgetreten sei. Der Inhalt der Stimme wird daher erst von *ἑτοιμάσατε* an mitgetheilt. — *ἑτοιμάσατε* bereitet d. h. ebnet, bahnet. — *τὴν ὁδὸν κυρίου* d. h. den Weg, den Gott wandeln muss, wenn er sich seinem Volke offenbaren will. — Unter dem *κύριος* ist hier ebenso, wie in der alttestamentlichen Stelle nicht der Messias (Kün., Bl., Haupt), sondern Gott selbst zu verstehen, denn Lucas will sagen, dass in dem Messias Gott selbst seinen Einzug halten wolle. — Die Worte *εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ* (LXX: *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) wiederholen den Gedanken des ersten Gliedes nur mit anderen Ausdrücken. *εὐθείας*

ποιεῖτε von dem Hinwegräumen aller Unebenheiten des Weges. Gemeint sind unter diesen die Sünden des Volks, welche, wie sie dieses von Gott abwendeten, so wiederum Gott vom Volke fern hielten. — V. 5. Ausführung des Bildes durch Nennung der einzelnen Hindernisse und Anstösse des Weges, welche zu beseitigen sind. Wie ein Weg schwer passirbar sein kann entweder weil er durch Schluchten unterbrochen wird, oder weil er über steile Berge hinweggeht, oder weil er sich in Krümmungen bewegt, oder endlich weil er holperig ist, so sind auch in der geistigen Verfassung Israels die mannigfachsten Hindernisse vorhanden, welche Gott abhalten, mit ihm in Gemeinschaft zu treten, und das Volk wird nun aufgefordert, diese zu beseitigen und sich dadurch in den rechten Zustand zu versetzen, bei welchem Gott sich ihm rückhaltlos offenbaren kann. — *φάραγξ* (im N. T. nur hier) Schlucht, tiefes felsiges Thal, Bild der Niedergeschlagenheit, Muthlosigkeit. — *ὄρος καὶ βουνός* Berg und Hügel, Bild eingebildeter Hoheit. — *τὰ σκολιά* (die LXX fügen *πάντα* hinzu) die Krümmungen des Weges, Bild des Mangels an Aufrichtigkeit. — *αἱ τραχεῖαι* (nach den LXX heisst das letzte Glied: *καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδία*) das Rauhe, Holperige des Weges, Bild des unzugänglichen Trotzes, der Unbeugsamkeit. — *τραχύς* auch Apost. 27, 29, *λεῖος* nur hier im N. T. — Die Futura sind, da die Worte nur Ausführung des vorigen Verses sind, nicht reine Futura (Born., Mey., Bisp., Schanz, Weiss), sondern imperativisch. — V. 6. Hinweisung auf die Folge, welche eintreten werde, wenn das Volk der ergangenen Mahnung folge. — *ὄψεται* es wird sehen, weil nämlich Gott, sobald nur der Weg für ihn hergerichtet ist, sichtbar in die Erscheinung treten wird. Und zwar wird *πᾶσα σάρξ* diese Offenbarung zu sehen bekommen, da dieselbe, wenngleich sie sich zunächst nur auf Israel beziehen wird, doch nicht insgeheim erfolgen, sondern einen ganz öffentlichen Charakter haben wird. — *τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* (vgl. 2, 30) das von Gott bereitete Heil = den zur Rettung seines Volkes sich offenbarenden Gott.

Nach Schilderung der Art des Auftretens des Johannes im Allgemeinen theilt Lucas V. 7—14 den näheren Inhalt seiner Reden an das Volk im Ganzen (V. 7—11) und an einzelne Volksklassen (V. 12—14) mit.

V. 7a: Er sagte nun den Volksmengen, welche auszogen sich von ihm taufen zu lassen. — *ἔλεγεν* er pflegte zu sagen, so oft der gleiche Fall eintrat. — *οὖν* vom Allgemeinen zum Besondern überleitend. — Das Praes. *ἐκπορευομένοις* bezeichnet die wiederholt zu ihm strömenden Volkshaufen. — *οἱ ὄχλοι* die grosse Masse des Volks, die, weil blindlings sich der Leitung der Pharisäer

und Sadducäer überlassend, als ohne wahrhaft bussfertige Gesinnung nahend vorausgesetzt wird. Wenn Matthäus (3, 7) statt des Volks *πολλοὶ τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων* nennt, so macht diess wahrscheinlich, dass das Volk nicht ohne seine geistlichen Führer erschien. Letztere wollten vermuthlich, um ihr Ansehen bei dem Volke nicht zu verlieren, hinter diesem, das von der grossartigen Erscheinung des Täufers angezogen unwiderstehlich zu demselben hindrängte, nicht zurückstehen, und sie konnten es um so leichter über sich gewinnen, sich der Taufe des Johannes zu unterziehen, je weniger sie sich derselben benöthigt glaubten und je leichter erfüllbar ihnen die Forderung erschien, die Johannes an die zu Taufenden stellte.

V. 7b: Ihr Otternbrut, wer hat euch gezeigt (gelehrt), dem kommenden Zorne entronnen zu sein? — Zu diesen und den bis V. 9 folgenden Worten vgl. Matth. 3, 7—10. — *γεννήματα ἐχιδνῶν* (vgl. Jes. 14, 29. 59, 5. Ps. 58, 5. Matth. 12, 34. 23, 33) nicht Hinweisung auf ihre teuflische Natur (Olsh., Hofm., Oosterz., Bisp.) oder auf ihre verderbliche Wirksamkeit (Keil), auch nicht auf ihre schlangenartige Klugheit (Schuster), sondern auf ihre hinter einer glatten Aussenseite verborgene unlautere Gesinnung, ihr heuchlerisches Wesen (Weiss). Indem sie die Absicht zu erkennen gaben, sich von Johannes taufen zu lassen, erklärten sie damit scheinbar ihre bussfertige Gesinnung, gerirten sich wie Menschen, denen es um ihr Seelenheil zu thun ist, während doch ihr Inneres nichts davon wusste (vgl. Joh. 5, 35). Solchen Leichtsinn will Johannes durch die Anrede züchtigen. — *τίς ὑπέδειξεν* nicht = „Niemand kann euch unterwiesen haben“ (Mey., Ew., Weiss, Keil), auch nicht: „Wie könnt ihr wohl denken!“ (Bl.), oder „ihr könnt bei eurer Sinnesart unmöglich von selbst darauf verfallen sein, es muss euch irgend Jemand berathen haben“ (Hofm.). Auch enthalten die Worte nicht eine Hindeutung darauf, dass nur der Teufel ihnen solche Meinung beigebracht haben könne (God.), oder dass es der heilige Geist sei, der ihnen die Begierde eingegeben habe, die Versöhnung mit dem über ihre Sünden erzürnten Gott zu suchen (Heum.). Vielmehr will Johannes seine Verwunderung darüber aussprechen, dass das Volk von seinen Lehrern so falsch unterwiesen worden sei. Sinn: Wer hat es wagen können, euch diese irrthümliche Meinung beizubringen? — *ὑπέδειξεν* nicht: subindicavit, clanculum admonuit (Erasm., Paul., God.), sondern nur: rationibus et argumentis persuasit, docuit. — Bei *φυγεῖν* ist die Bedeutung des Praet. festzuhalten. Die Angeredeten werden als solche vorgestellt, welche nach ihrer Meinung dem künftigen Zorne bereits entgangen sind, sich in völliger Sicherheit befinden, so dass sie, wenn der Zorn zum Ausbruch kommt, gar nicht erst in Gefahr kommen,

weil ihnen das messianische Reich ideell bereits gehört. — ἡ μέλλουσα ὀργή (1 Thess. 1, 10. Röm. 2, 5) d. i. der Zorn Gottes, welcher bei Beginn des messianischen Reiches sich an denen offenbaren wird, welche von demselben ausgeschlossen werden. Demselben entnommen zu sein ist gleichbedeutend mit: an dem messianischen Reiche Antheil haben.

V. 8: Bringet also Früchte würdig der Busse und fanget nicht an bei euch zu sagen: Zum Vater haben wir den Abraham. Denn ich sage euch, dass Gott im Stande ist, aus diesen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken. — οὖν in Folge dessen, dass euch das messianische Reich nicht so sicher gehört, wie ihr meint, ihr also der Pflicht nicht überhoben seid, euch auf dasselbe zu bereiten. — Der Plur. καρπούς von den einzelnen Handlungen, in denen sich die Sinnesänderung beweist. — τῆς μετανοίας nicht abhängig von καρπούς (Baumg.-Cr., Hofm., Schriftb., God., Schanz), sondern wie Apost. 26, 20 von ἀξίους = Früchte würdig der Busse d. h. ein solches sittliches Verhalten, wie es der würdige Ausfluss eines bussfertigen Herzens ist. — μὴ ἄρξησθε nicht pleonastisch (Grot., Ros.), aber auch nicht: nehmet euch nicht vor (Luth.), oder: lasset euch nicht einfallen (de W., Mey., Bl.), auch nicht: fanget nicht nach empfangener Taufe von Neuem an (Paul., Born.), auch steht das Anfangen nicht im Gegensatz zu einem fortgesetzten Denken dieser Art, als habe Johannes schon dem Anfang, der Entstehung eines solchen Denkens wehren wollen (Beng., Fritzsche, Bisp., Schanz, Weiss, Holtzm.). Vielmehr will Johannes vor einer in Folge seines jetzigen Tadels möglichen Steigerung ihres bisherigen sündigen Verhaltens warnen. Sinn: Machet nicht etwa euer bisheriges unbussfertiges Verhalten dadurch noch sündhafter, dass ihr in Folge meines Tadels gar noch anfanget, euch einzureden, dass die Sinnesänderung für euch überhaupt unnöthig sei (ähnlich Hofm.). — λέγειν ἐν ἑαυτοῖς nicht: unter einander reden (Baumg.-Cr.), sondern von der Sprache des Herzens. — πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. Sinn: Wir können auch ohne Sinnesänderung nicht verstossen werden, weil wir Kinder Abrahams sind, sofern Gott unserer bedarf, um seine dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheissung in Erfüllung zu bringen. — λέγω ὑμῖν ich versichere euch. — δύναται Hinweisung auf die göttliche Allmacht. — ἐκ τῶν λίθων τούτων hinweisend auf die vor ihm liegenden Steine. Unter diesen sind aber nicht die zur Erinnerung an den Durchzug der Israeliten durch den Jordan errichteten Denksteine (Jos. c. 4) zu verstehen (Witsius, Fritzsche), sondern die umherliegenden Steine der Wüste. Die Worte enthalten weder eine Anspielung an die Schöpfungsgeschichte, nach welcher Adam aus Erde gebildet worden (Osterzee, Besser), noch

an Jes. 51, 1. 2., wo Abraham als der Fels bezeichnet wird, aus dem die Israeliten gehauen worden (Elsner), noch an die Erzeugung des Isaak durch den schon altersschwachen Abraham (Grot.: Ne incredibile vobis videatur, si ex lapidibus faciat deus liberos Abrahami, quum ipse Isaac ex Abrahamo jam effoeto natus sit). Vielmehr kommen die Steine als etwas Lebloses und zugleich Geringfügiges, weil aus dem rohesten Material Bestehendes in Betracht. Der Sinn ist aber nicht: Lieber, als dass er Leute, wie ihr jetzt seid, für Abraham's ächte Kinder behandelte, würde er Steine zu Menschen machen (Paul.). Vielmehr will Johannes auf die göttliche Allmacht hinweisen, welche behufs der Erfüllung seiner dem Abraham gegebenen Verheissung nicht an die natürlichen Gesetze gebunden sei. Sinn: Gott ist nicht genöthigt, um nur seine Verheissung in Erfüllung zu bringen, solchen sein Reich zu öffnen, die desselben nicht werth sind, er kann sie selbst in dem Falle erfüllen, dass ihr alle, die ihr von Abraham abstammt, verstossen werdet, denn er vermag, falls diess geschähe, durch seine Allmachtshand ein neues Israel in's Dasein zu rufen, das an die Stelle des alten träte. Unnatürlich meinte Olshausen, Johannes wolle mit *οἱ λίθοι οὗτοι* nicht auf wirkliche Steine, sondern auf die in der vor ihm stehenden Volksmasse befindlichen Heiden hinweisen und sagen, Gott könne auch solche steinerne und alles höheren Lebens baare Herzen, wie sie diese Heiden haben, zu Herzen ächter Abrahamskinder umbilden. Auch ist der Gedanke, dass die Kindschaft Abrahams ein freies Geschenk der göttlichen Gnade sei (Baumg.-Cr.), den Worten fremd. Nicht minder willkührlich hat man in ihnen eine Hindeutung auf die künftige Berufung der Heiden gefunden (Grot., Heum., de W., Lange, God.).

Dem für die Zukunft bloss Möglichen wird V. 9 das schon jetzt bereits Wirkliche gegenübergestellt: Schon aber sogar liegt die Axt an der Wurzel der Bäume. — *ἤδη δὲ καί* nicht = quin imo etiam (Raphel, Palair., Wolf., Kün., Ros.), vielmehr steht *ἤδη* nachdrucksvoll vom gegenwärtigen Zeitpunkt. — *πρὸς τὴν ῥίζαν* weil es sich darum handelt, die Bäume, auf welche es abgesehen ist, von Grund aus bis auf die Wurzel abzuhauen. — *τῶν δένδρων* die Bäume überhaupt. Gemeint ist das ganze Volk Israel. — *κεῖται* liegt da, in Bereitschaft, um im entscheidenden Momente ohne Verzug verwendet werden zu können. — Sinn: Schon sind alle Vorbereitungen getroffen, um das Strafgericht in's Werk zu setzen. Die Zeit der Entscheidung ist unmittelbar nahe. — Es beziehen sich diese Worte nicht auf die das jüdische Volk mit dem Untergang bedrohenden Römer (Heum.), sondern auf die mit der Erscheinung des Messias bevorstehende Gerichtsvollziehung, womit sich Johannes nicht an eine irr-

thümliche, später von Christus berichtigte (vgl. Matth. 13, 24—30. 47. 48) Volkserwartung anschliesst, als werde der Vollzug des Gerichtes das erste Geschäft des Messias sein (Weiss), sondern die wirklich zu erwartende Thätigkeit des Messias nach ihrer negativen Seite vorausverkündigt. Näheren Aufschluss darüber enthalten die folgenden Worte. — Jeder Baum also, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen. — *καλόν* = *ἄξιον τῆς μετανοίας* (V. 8). — Die Praesentia bezeichnen nicht das, was zu geschehen pflegt (Fritzsche), sondern das gewiss in der Zukunft Eintretende (Kün., de W., Mey., Bl., Keil). Die beiden Verba bezeichnen die den unbussfertigen Juden bevorstehende Vernichtung nach den beiden Stadien, in denen diese ihren Verlauf hat. — Durch Mittheilung der bisherigen Worte des Johannes an das Volk will Lucas nicht sagen, Johannes habe den die Taufe von ihm Begehrenden dieselbe verweigert, was mit V. 21 und 7, 30 nicht übereinstimmen würde, wonach die grosse Masse des Volks von ihm wirklich getauft worden ist, sondern er will nur hervorheben, es sei dem Johannes nicht genug gewesen, die zu ihm Kommenden zu taufen, sondern er habe ihnen bei dieser Gelegenheit ernstlich in's Gewissen geredet und die entscheidende Wichtigkeit des gegenwärtigen Zeitpunktes zum Bewusstsein geführt, welche zur Umkehr und Besserung des ganzen Lebens dringend mahne. —

Darauf theilt Lucas mit, was Johannes zu sagen gepflegt habe, wenn das Volk, durch seine Worte zur Besinnung gebracht, weiteren Aufschluss über das verlangt habe, was er von ihnen fordere.

V. 10: Und es fragten ihn die Volksmengen und sagten: Was also sollen wir denn thun?[1]). — Solche Reden des Täufers, wie sie eben mitgetheilt worden, blieben — will Lucas sagen — auf die Menge nicht ohne Eindruck, und veranlassten sie zu Fragen, durch welche sie um näheren Aufschluss über die von ihm verlangten Früchte bat, wodurch sie die in ihr sich regende Bussstimmung, auf welche es Johannes abgesehen hatte, thatsächlich zu erkennen gab. — *ἐπηρώτων* sie pflegten zu fragen. — *οἱ ὄχλοι* die Einzelnen in den V. 7 erwähnten Volksmengen. — *οὖν* in Folge dessen, dass es auf Früchte der Busse ankommt, um dem göttlichen Strafgerichte zu entgehen. — *τί ποιήσωμεν* (vgl. Apost.2, 37. 16, 30) d. h. Welches sind die *καρποὶ ἄξιοι τῆς μετανοίας*, welche du von uns verlangst?

V. 11: Erwidernd aber spricht[2]) er zu ihnen: Wer zwei Unterkleider hat, theile dem mit, der keines hat, und wer

[1]) Statt *ποιήσομεν* (Rec.) haben fast alle Uncialen *ποιήσωμεν*.

[2]) Statt *λέγει* (Rec.) haben Sin BCLX *ἔλεγεν*.

Speise hat, thue desgleichen. — λέγει Praes. histor. = er pflegte zu sagen, so oft dergleichen Fragen an ihn gerichtet wurden. Lucas will durch Anführung eines Beispiels die Art seiner Antworten überhaupt nach Form und Inhalt charakterisiren. — χιτῶν das Unterkleid, ein wollenes oder baumwollenes, gewöhnlich auf dem blossen Leib als Hemd getragenes, eng anschliessendes, bis an die Kniee reichendes Kleid mit Aermeln, das mit einem Gürtel zusammengehalten wurde. — Wenn hier der Besitzer von zwei Unterkleidern einem solchen, welcher gar keines hat, gegenübergestellt wird, so ist unter jenem nicht ein solcher gemeint, welcher aus Luxus zwei über einander zu tragen pflegt (Paul.), sondern derjenige, der überhaupt zwei besitzt. Damit soll aber nicht ein Reicher, im Ueberflusse befindlicher (so gewöhnlich) bezeichuet werden, da auch der nicht Begüterte sicher in der Regel zwei Unterkleider zum Wechseln zu haben pflegte und kaum entbehren konnte. Johannes meint also einen solchen, der mit Kleidern so ausgestattet ist, wie es gerade sein Bedürfniss erfordert. Unter dem μὴ ἔχων meint er aber den Mangel Leidenden, denjenigen, der nicht bloss nicht im Stande ist, den nothwendigen Wechsel in der Kleidung eintreten zu lassen, sondern dessen eines Unterkleid, in dessen Besitze er ist, auch bereits so abgenutzt ist, dass er es nicht ferner brauchen kann, und sich daher zur Bedeckung seiner Blösse auf das ἱμάτιον angewiesen sieht. — Zu βρώματα ist nicht περισσεύοντα zu ergänzen (Grot., Kün., Ros., Paul.). Johannes meint vielmehr die zum Leben nothwendige Speise. — Kleidung und Speise werden als die beiden für das Leben unentbehrlichsten Dinge zusammengestellt (vgl. Matth. 6, 31. 1 Tim. 6, 8). Johannes nennt sie beispielsweise statt aller Dinge überhaupt, die zur Befriedigung der Nothdurft erforderlich sind. — Der Sinn des Ausspruchs ist hiernach nicht: „der Reiche theile aus seinem Ueberfluss dem Armen mit“ (z. B. Heum., Rosenm., Hofm.), sondern: „Jeder, der das zum Leben Nothwendige besitzt, theile mit dem, den er Mangel leiden sieht, auch wenn er sich selbst dadurch Entbehrungen auferlegen muss“ (vgl. 1 Joh. 3, 17). Johannes verlangt nicht bloss Freigebigkeit und Wohlthätigkeit, sondern eine in Werken sich zu erkennen gebende barmherzige, selbstverleugnende, aufopfernde Liebe. Weder flüchtige, schnell vorübergehende Bussregungen sind ihm genügend, denen Thaten nicht entsprechen, noch äusserlich glänzende Werke, die nicht aus der rechten Gesinnung hervorgehen, sondern solche Werke, die der Ausdruck wahrer Liebe sind. Durch Anführung des einen Beispiels der Liebe und Barmherzigkeit will er zugleich die ganze Pflicht gegen den Nächsten beschreiben.

Bis hierher hat Lucas gezeigt, wie Johannes sich dem Volke überhaupt gegenüber verhalten habe, wenn die Einzelnen zu ihm kamen,

um von ihm getauft zu werden. In den drei folgenden Versen (V. 12 bis 14) beschreibt er, ebenfalls beispielsweise, den Charakter seiner Ermahnungen denen gegenüber, die durch ihr sündhaftes Leben in besonders üblem Rufe standen. Lucas will zeigen, wie Johannes jeden Einzelnen nach seiner Eigenthümlichkeit und nach seinen besonderen Bedürfnissen behandelt, denselben Grundgedanken in einer durch den besonderen sittlichen Zustand der Einzelnen, die ihm naheten, modificirten Form ausgesprochen habe. Wenn der Evangelist gerade die Zöllner und die Krieger besonders heraushebt und mittheilt, was Johannes diesen geantwortet habe, wenn sie die V. 10 genannte Frage an ihn gerichtet, so will er damit weder sagen, dass diese beiden Klassen in besonders grosser Zahl zu ihm gekommen seien, noch dass das, was Johannes diesen geantwortet, eine hervorragende Wichtigkeit habe, sondern Lucas nennt gerade diese beispielsweise statt aller der Stände, welche wegen ihrer mannigfachen Ungerechtigkeiten vor anderen in üblem Rufe standen, und nach der allgemeinen Meinung der Sinnesänderung und Besserung des Wandels besonders bedurften. Doch will er nicht den allgemeinen Gedanken aussprechen, dass auch die schlimmsten Sünder von Johannes zur Sinnesänderung bewogen worden seien, sondern er will zeigen, wie er jeden Einzelnen gemahnt habe, von den besonderen Sünden abzulassen, zu denen sein Stand ihm Veranlassung gab.

V. 12: Es kamen aber auch Zöllner, um sich taufen zu lassen, und sprachen zu ihm: Meister, was sollen wir thun?[1] — *καί* d. h. nicht: ausser den *ὄχλοι*, sondern: neben Anderen, die sich in den *ὄχλοι* befanden. — Unter den *τελῶναι* sind jüdische Zollbeamte zu verstehen. Dieselben waren (vergl. Wieseler, Beiträge S. 75 ff.) nicht Unterpächter der römischen Ritter, sondern unmittelbar unter den jüdischen Herrschern, theils den römischen Procuratoren, theils den Landesfürsten, stehende Zollpächter oder deren Beamte, in Palästina theils Heiden, theils, und vornehmlich, Juden. Unter den hier Erwähnten können nur Juden gemeint sein. Da die Summen, die sie an ihre Oberen abzuliefern hatten, verhältnissmässig sehr bedeutend waren, pflegten sie, um für sich einen Gewinn zu erzielen, die verschiedenen Zölle in der willkührlichsten Weise in die Höhe zu schrauben, wodurch sie sich allgemein verhasst machten und sogar sprichwörtlich wurden (vergl. 5, 30. 7, 34. Matth. 9, 10 f. 11, 19. 18, 17. 21, 31 f.).

V. 13: Er aber sprach zu ihnen: Nichts mehr, als das euch Verordnete treibet ein! — *ὁ δέ* er aber vgl. 8, 21. 30. 48.

[1]) Statt *ποιήσομεν* (Rec.) haben fast alle Uncialen *ποιήσωμεν*.

22, 10. 34 und oft im N. T. — μηδέν nicht = in nichts, in keinem Falle wie Apost. 10, 20. 11, 12 (Holtzm.), sondern zu πλέον gehörig = nichts Mehreres (vgl. Apost. 15, 28). — πλέον nur hier und Apost. 15, 28. — παρά daneben vorbei, darüber hinaus, vgl. 13, 2. Hebr. 1, 4. 3, 3. 9, 23. 11, 4. 12, 24. — πράσσειν eintreiben, einfordern, vgl. 19, 23. — Nach dem allgemeinen Urtheil war der ganze Stand schon um des Berufes willen, zu dem sie sich hergaben, ein verachteter, und man nannte sie ohne Weiteres ἁμαρτωλοί (5, 30. 7, 34. 15, 1. 19, 7. Matth. 9, 10 f. Marc. 2, 15 f.), auf gleicher Linie stehend mit den ἐθνικοί (Matth. 18, 17) und mit den πόρναι (Matth. 21, 31 f.). Johannes dagegen fordert von ihnen nicht das Aufgeben ihres Berufes, den er als einen unter den gegebenen Verhältnissen von Gott geordneten erkennen mochte, sondern verlangt nur, dass sie sich in der Ausübung derselben streng innerhalb ihrer Befugnisse halten. Sie sollen die Aufrichtigkeit der μετάνοια dadurch beweisen, dass sie vor allen Dingen von den Sünden ablassen, die ihr Beruf ihnen nahelegte.

V. 14: Es fragten ihn aber auch Kriegsleute und sagten: Und wir[1]), was sollen wir thun?[2]) — στρατευόμενοι im Kriegsdienste Stehende, hier = dem Kriegerstande Angehörige. Ohne Zweifel ist an jüdische Soldaten zu denken (gegen Michael.), dergleichen theils im Dienste der Römer, theils in dem des Herodes und Philippus stehen mochten. — καὶ vor ἡμεῖς nicht auch (Mey., Ew., Weiss, Holtzm.), sondern: und. Es zeigt, dass die Soldaten als schon während des Gespräches zwischen Johannes und den Zöllnern anwesend gedacht werden. — ἡμεῖς im Gegensatze zu dem τελῶναι. — Und er sprach zu ihnen[3]): Thuet Niemand Gewalt an, noch übervortheilet ihn, und begnüget euch mit eurem Solde. — διασείειν durchschütteln, dann: durch Gewaltmittel jemanden schrecken, insbesondere, um ihn dadurch zur Herausgabe von Geld und anderen Gütern zu bewegen (vgl. 3 Macc. 7, 21). — συκοφαντεῖν (im N. T. ausserdem nur noch 19, 8., von συκοφάντης) ein Sykophant sein d. h. 1) jemanden chikaniren, durch Vexationen belästigen, 2) jemanden falsch angeben, ihn aus Bosheit und Gewinnsucht verleumden, 3) von jemandem durch künstliche Mittel Geld erpressen, ihn hinterlistiger Weise um Hab und Gut bringen. In letzterer Bedeutung hier und 19, 8 (ebenso Hiob 35, 9. Pred. 4, 1, Ps. 119, 122. Sprüche 14, 33. 22, 16. 28, 3).[4]) Auffallend könnte erscheinen, dass Johannes Soldaten gerade

[1]) Καὶ ἡμεῖς haben Sin BC*LΞ hinter τί ποιήσωμεν.

[2]) Statt ποιήσομεν (Rec.) haben fast alle Uncialen ποιήσωμεν.

[3]) Statt πρὸς αὐτούς (Rec.) haben BCDLΞ αὐτοῖς.

[4]) Nicht ganz gewiss ist, wie das Wort συκοφαντεῖν (von σῦκον und φαίνω) zu seinen Bedeutungen komme. Gewöhnlich nimmt man an, dass der Ausdruck

vor dem συκοφαντεῖν warnt, da der Soldat weniger in die Versuchung zu kommen scheint, durch List und Verleumdung, als durch rohe Gewalt zu übervortheilen. Ewald und Godet meinen daher, dass Johannes hier solche Soldaten vor Augen habe, die zur polizeilichen Aufsicht, z. B. bei dem Zollwesen, verwendet worden, und Paulus erinnert daran, dass in den Provinzen ebenso wie in Rom unter der mit Furcht gepaarten Despotie der Soldat zugleich als politischer und statistischer Behorcher, Contrebandier der Freimüthigkeit benutzt worden sei. Allein eine solche polizeiliche Ueberwachung der Unterthanen lag doch sicher nur nebenbei im Berufe der Soldaten, und es scheint daher natürlicher, dass Johannes an Fehler denkt, denen der Soldatenstand in der Ausübung seines eigentlichen Berufes ausgesetzt war. Am Wahrscheinlichsten findet man daher in den Worten μηδὲ συκοφαντήσητε den Sinn: Suchet nicht willkührlich, nur um Gelegenheit zu erhalten, euch durch Plünderung Anderer zu bereichern, dadurch Feindseligkeiten herbeizuführen, dass ihr friedliche Bürger als Unruhstifter und politische Verbrecher verdächtigt. — καί, nicht ἀλλά, denn es soll nicht einen Gegensatz zum Vorigen einführen, sondern die positive Angabe des von ihnen geforderten Verhaltens. — ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν begnüget euch mit dem euch ordnungsmässig Zukommenden. — ἀρκεῖσθαί τινι wie 1 Tim. 6, 8. Hebr. 13, 5. vgl. 3 Joh. 10. — τὰ ὀψώνια bezeichnet nicht bloss die in Geld bestehende tägliche Löhnung, sondern umfasst zugleich die den Soldaten zukommenden Natural-

„Sykophanten“ ursprünglich von gewissen Leuten in Athen gebraucht worden sei, welche die Beobachtung des Verbotes der Feigenausfuhr aus Attika zu überwachen und jede Uebertretung zur Anzeige zu bringen gehabt. Da nun diese Feigenangeber aus Gewinnsucht oft auch Unschuldige angezeigt oder durch Drohung der Denunciation von ihnen Geld erpresst hätten, sei der Ausdruck sprichwörtlich geworden zur Bezeichnung eines Menschen, der aus Gewinnsucht jemand überhaupt verleumdet oder chikanirt. Doch lässt sich das Vorhandensein des Verbotes der Feigenausfuhr aus Attika historisch nicht nachweisen. Böckh hält daher die Ansicht für wahrscheinlicher, dass das Wort ursprünglich von Solchen gebraucht worden sei, welche diejenigen, die in dem Verdachte standen, einst in einer Hungersnoth heilige Feigenbäume ihrer Früchte beraubt zu haben, zur Anklage brachten, während Paulus annahm, mit συκοφάντης habe man ursprünglich denjenigen bezeichnet, der gleichsam die letzte auf dem Baum zurückgebliebene Feige entdecken wolle, dann überhaupt den Angeber besonders kleinlicher verborgener Dinge, aber auch den gierigen Entdecker dessen, was er rauben könne. Richtiger nimmt wohl Rettig (Stud. u. Krit. 1838. 3. S. 776 ff.), ausgehend von der Ansicht, dass die Feigen zu den in Attika einer Besteuerung unterworfenen Gegenständen gehört haben, an, der Ausdruck sei ursprünglich von denen gebraucht worden, welche in Attika sich ein Gewerbe daraus gemacht haben, diejenigen der Obrigkeit zur Anzeige zu bringen, die den wahren Ertrag ihrer in den einzelnen Jahren verschieden grossen Feigenernten verheimlichten.

lieferungen. — Johannes verlangt auch von den Soldaten als Erweis ihrer *μετάνοια* nicht ein Aufgeben ihres Berufes, sondern nur ein nicht Ueberschreiten der Befugnisse desselben. Er sagt nicht, wie das wohl manche Juden damals von ihm erwarten mochten, dass der Soldat als solcher unfähig sei, an dem messianischen Heile Antheil zu erhalten, wohl aber, dass diess von demjenigen gelte, der, statt in Gemässheit der Pflichten seines Berufes dahin zu wirken, dass Friede und Ordnung innerhalb des Staats aufrecht erhalten werden, dieselben vielmehr aus Eigennutz zerstöre.

Soweit reicht der Bericht von der ursprünglichen Wirksamkeit des Täufers. An ihn schliesst Lucas noch den von späteren Aussprüchen desselben in einem späteren Stadium derselben (V. 16 u. 17), wozu V. 15 die Einleitung bildet.

V. 15: Da aber das Volk in Erwartung war, und Alle in ihren Herzen in Betreff des Johannes hin und her dachten, ob er nicht etwa selbst der Christus wäre. — Mit diesen Worten nennt Lucas die Veranlassung zu den im Folgenden mitgetheilten Aeusserungen des Johannes und deutet zugleich an, dass solche Aeusserungen nicht gleich von Anfang an von ihm gemacht worden seien. Ueber den Zeitpunkt selbst spricht er sich hier nicht näher aus. Doch erfahren wir denselben aus einer anderen Stelle etwas näher, indem eine von ihm mitgetheilte Rede des Apostels Paulus (Apost. 13, 25) ausdrücklich sagt, Johannes habe sich, als seine Bahn sich dem Ziele nahete (*ὡς ἐπλήρου τὸν δρόμον*), in der hier mitgetheilten Weise ausgesprochen. Diese Notiz führt uns sicher in die Zeit, nachdem Jesus bereits aus der Verborgenheit herausgetreten war, womit auch Joh. 1, 25 übereinstimmt, nach welcher Stelle der Täufer nach Jesu Taufe einer von Jerusalem zu ihm gekommenen Gesandtschaft gegenüber sich über seine Stellung zum Messias mit ganz ähnlichen Worten ausgesprochen hat. Dass Lucas über die Taufe Jesu erst später berichtet, steht dem nicht entgegen, da es ihm offenbar darauf ankommt, die Wirksamkeit des Täufers hintereinander zu beschreiben, ehe er wieder zur Person Jesu übergeht, aus welchem Grunde er auch über die Gefangensetzung des Täufers berichtet, noch ehe er der Taufe Jesu Erwähnung gethan. — *προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ* wird nicht durch *περὶ τοῦ Ἰωάννου* näher bestimmt (Hofm., Weiss, Keil, Schanz), auch ist nicht ein Warten auf das Himmelreich (Schegg) gemeint, sondern steht absolut. Die Worte heissen nicht: „da das Volk im Wahne war" (Vulg., Luth., Wolf), auch nicht: „da es, statt wegzugehen, noch wartete, versammelt ausharrte" (Bretsch.), sondern: da es in Erwartung, in Spannung war (Apost. 27, 33). Das Volk war gespannt nicht sowohl auf eine

Erklärung des Johannes über sich selbst (Bl., Mey.), als vielmehr: wo es mit Johannes hinaus wolle, was die Zukunft überhaupt bringen werde, nachdem Johannes in Bezug auf diese so ernste Mahnungen und Warnungen gegeben hatte. — *τοῦ λαοῦ* d. h. nicht die Schaaren, die zu Johannes hinausgeströmt waren, sondern: die jüdische Nation überhaupt. — Die folgenden Worte theilen mit, worin sich diese Spannung insbesondere zu erkennen gegeben habe: in den im ganzen Volke über die Person des Johannes und sein Verhältniss zum Messias angestellten Erwägungen, welche die Richtung nahmen, dass man sich klar zu machen suchte, ob am Ende Johannes selbst der Messias sei, ein Beweis der Grösse des Eindrucks, den jener hervorgebracht, und des Interesses, das man für ihn gewonnen hatte, da man bei der Verschiedenheit des Johannes von dem Bilde des Messias, das im Volke lebendig war, sonst an diese Möglichkeit nicht wohl hätte denken können. — *αὐτός* er selbst im Unterschiede von einem Anderen, dessen Auftreten noch zu erwarten wäre.

V. 16a: erwiderte Johannes und sprach zu Allen[1]). — *ἀπεκρίνατο* er antwortete auf die im Vorhergehenden genannte Frage des Volkes, die dieses zwar nicht ausgesprochen hatte, aber bei sich überdachte, und die der prophetische Blick des Johannes als dasselbe beschäftigend erkannt hatte. — *ἅπασι* deutet das Offene, Rückhaltlose seiner Rede an. Sinn: Er hielt gegen Niemand mit seinem Bekenntniss zurück, da er nicht als grösser erscheinen wollte, als er war. — Während Johannes bis dahin nur im Allgemeinen die bevorstehende Erscheinung des Messias und die Nothwendigkeit der Sinnesänderung gepredigt hatte, wurden die in der Menge über seine Person sich regenden Zweifel ihm die Veranlassung, nun auch bestimmte und deutliche Erklärungen über sein Verhältniss zum Messias zu geben.

V. 16b: Ich zwar taufe euch mit Wasser; es kommt aber der, welcher gewaltiger ist als ich, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht tüchtig bin, der wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer. — Vgl. zu diesem und dem folgenden Verse Matth. 3, 11. 12. Mrc. 1, 7. 8. Joh. 1, 26. 27. Apost. 13, 25. — Mit diesen Worten weist Johannes zunächst auf die ihm selbst von Gott zu Theil gewordene Mission hin, um dann zu sagen, wie aber die von ihm zu lösende Aufgabe weit verschieden sei von der des Messias, für den ihn zu halten das Volk geneigt sei, von dem er sagt, dass er im Kommen begriffen sei und dessen Natur und Wirksamkeit er im Verhältniss zu der seinigen näher beschreibt. — *ἐγώ* mit Nachdruck vorangestellt. Sinn: Ich, in Bezug auf den ihr

[1]) Statt *ὁ Ἰωάννης ἅπασι λέγων* (Rec.) haben Sin BL *λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάνν.*

zweifelhaft seid, ob er selbst für den Messias zu halten sei. — ὕδατι Dat. instrum. (vgl. Apost. 1, 5. 11, 16). Das Wasser kommt hier zunächst nicht als etwas Untergeordnetes in Betracht (= nur mit Wasser ohne Kraftverleihung, Baumg.-Cr.), wogegen das μέν spricht, sondern Johannes will im Gegentheil auf seine Täuferwirksamkeit als auf etwas Bedeutsames hinweisen, das mit Recht die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich ziehe — ἔρχεται er kommt d. h. er ist bereits auf dem Wege. Das Praes. hat hier weder die Bedeutung des Fut., noch bezeichnet es die Gewissheit, sondern das im Eintreten bereits Begriffene, ein Gedanke, der noch deutlicher von Marcus durch das hinzugefügte ὀπίσω μου (= er folgt mir auf dem Fusse) ausgedrückt wird. — ὁ ἰσχυρότερός μου der im Vergleich mit mir Stärkere, Gewaltigere. — οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. Mit diesen Worten weist Johannes auf die hohe Würde dessen hin, von dem die Rede ist, im Vergleich mit seiner eigenen. Von dem Abstand hinsichtlich der Kraft wird auf den Abstand übergegangen, der zwischen den beiderseitigen Personen überhaupt besteht. — ἱκανός nicht = ἄξιος (Joh. 1, 27. Apost. 13, 25), sondern tüchtig, tauglich. Johannes leugnet mit Rücksicht auf seine: nicht sittliche Unwürdigkeit (God., Keil AA.), sondern: Unbedeutendheit, dass er die geeignete Persönlichkeit sei, um dem Messias die hier bezeichneten Dienste zu leisten. — Den Riemen der Sandalen lösen sc. behufs des Ablegens derselben. Den Herren die Sandalen ab- und anzubinden, sowie die abgebundenen nachzutragen, war bei den vornehmen Israeliten ebenso wie bei den Römern und Griechen das Geschäft der niedrigsten Sklaven. Johannes bezeichnet damit bildlich sein Verhältniss zum Messias. Er will aussprechen, dass er zu niedrig sei, um überhaupt mit jenem in Gemeinschaft zu treten, und wäre es auch die Gemeinschaft eines Sklaven. Jenes Würde sei eine so unendlich hohe, dass er in unnahbarer Ferne ihm selbst gegenüberstehe, so dass es für ihn (den Johannes) ein frevelhaftes Ueberschreiten der von Gott gesetzten Schranken sein würde, wenn er auch nur als niedrigster Knecht sich ihm nahen wollte. — αὐτοῦ Hebraismus wie Mrc. 1, 7. — Mit αὐτὸς ὑμᾶς wird wieder zu ἰσχυρότερός μου zurückgelenkt und auf die Wirksamkeit des Messias hingewiesen, in welcher die höhere Kraft desselben sich kund thun werde: er wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer. Statt αὐτός erwartet man οὗτος. Doch ist es hier vielleicht = er selbst, er in eigener Person, so dass ihr also, wenn er gekommen sein wird, nicht länger auf einen Andern zu warten habt. — ὑμᾶς βαπτίσει ἐν nicht: er wird euch übergiessen mit (Hofm., Keil), sondern, wie immer: er wird euch eintauchen in. — ἐν nicht in-

strumental (Bolten: ille vi divina adjutus. Hofm., Keil: mit heil. Geiste überströmen), sondern vom Elemente. Heiliger Geist und Feuer werden entsprechend dem Wasser, dem Elemente der johanneischen Taufe, wie ein Fluidum vorgestellt, in welches die vom Messias zu Taufenden gleichsam eingetaucht werden sollen, weil der heilige Geist durch ihn in reichster Fülle ihnen mitgetheilt werden wird. — Auffallend ist, dass hier und Matth. 3, 11 als Element der Taufe des Messias nicht wie anderwärts (Mrc. 1, 7. 8. Joh. 1, 33. Apost. 1, 5. 11, 16) nur *πνεῦμα ἅγιον*, sondern auch *πῦρ* genannt wird. Die meisten Ausleger gehen von der Ansichs aus, dass durch diese zwei Ausdrücke zwei verschiedene Elemente bezeichnet werden sollen, und zwar verstehen unter dem Feuer die Einen das materielle Feuer, durch welches Jerusalem zerstört werden sollte (Coccej., Keuchen), Andere das Feuer des göttlichen Zornes (Orig., Paul., Kün., Schott, Fritzsche, Amm., Baumg.-Cr., Neand., de W., Mey., Bl., Hengst., Weiss, Hofm., Keil, Schanz, Holtzm.). Johannes wolle — meint man — sagen, dass der Messias auf die verschiedenen Individuen der israelitischen Nation eine verschiedenartige Wirkung ausüben werde, indem er die wahrhaft Bussfertigen mit dem heiligen Geiste, dem Principe innerer Reinigung und Heiligung, dagegen die Unempfänglichen mit Feuer taufen werde, welches, wie das gewöhnliche Feuer beim Schmelzen der Metalle die Schlacken vom edlen Metalle sondert, so die unächten Bestandtheile des Volkes von dem wahren Kerne desselben sondern und dem Verderben übergeben werde. Als entscheidend für diese Auffassung sieht man den folgenden Vers an, in welchem der Gedanke von V. 16 nur weiter ausgeführt werde. Allein V. 17 ist in Wirklichkeit nicht blosse Ausführung des Vorigen, sondern Weiterführung des V. 16 begonnenen Gedankens. Gegen diese Auffassung spricht aber die Nichtwiederholung der Präposition *ἐν* bei *πυρί*. Letztere macht die Annahme nothwendig, dass mit *πνεῦμα ἅγιον καὶ πῦρ* ein und dasselbe Element bezeichnet werden solle (Euthym.-Zig., Maldon., Grot., Glass., Wolf., Elsn., Schmid., Beng., Ebr., Olsh., God., Pfleid.). Dann ist anzunehmen, dass Johannes *καὶ πυρί* hinzufügt, um auf die durchgreifende Kraft hinzuweisen, mit welcher der heilige Geist die zu Taufenden umbilden und innerlich erneuern werde. Sinn: Der Messias wird euch nicht bloss, wie ich es thue, mit Wasser taufen, welches nur eine äussere Reinigung zu wirken im Stande ist, sondern mit dem heiligen Geiste, welcher gleich einem Feuer euch innerlich durchglühen und so euch zu etwas gänzlich Neuem machen wird (vgl. 12, 49).

V. 17 weitere Beschreibung der Wirksamkeit des Messias, um dessen Kraft nach einer neuen Seite zum Bewusstsein zu bringen:

Dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist, und reinigen wird er[1]) seine Tenne und sammeln[2]) das Getreide in seine Scheuer, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer. — Nachdem Johannes im Vorigen gesagt hat, dass der Messias die wahre, innerlich reinigende Taufe vollziehen werde, fügt er hier hinzu, dass derselbe ausserdem auch noch eine richterliche Thätigkeit üben werde, indem ganz Israel durch ihn einem Scheidungsprocesse werde unterworfen werden, in Folge dessen das Schicksal jedes Einzelnen definitiv werde bestimmt werden. — Die Kraft des Relativums erstreckt sich, obgleich formell nur zum ersten Gliede gehörig, auf den ganzen Vers. — *οὗ* nicht pleonastisch (Storr, Kün.). Die Worte sind aber auch nicht = *ἐν οὗ χειρί* (Grot., Hofm.), noch weniger ist *ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ* Epexegese zum Vorigen (Fritzsche: cujus erit ventilabrum, nempe in ejus manu), sondern *οὗ τὸ πτύον* ist Subject und *ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ* Prädikat. — *τὸ πτύον* (im N. T. nur hier und Matth. 3, 12) ein hölzernes Instrument, mittels dessen man das ausgedroschene Getreide in die Höhe warf, um die leichteren kernlosen Bestandtheile, die Spreu, durch die Luft zu zerstreuen und so von den auf den Boden niederfallenden Körnern zu trennen. — *ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ* — er hält sie bereits in seiner Hand, malerische Beschreibung der Bereitheit des Messias, die Scheidung sofort in Vollzug zu setzen. — *καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ* Beschreibung der sichtenden Thätigkeit selbst, zu deren Vollziehung die Wurfschaufel sich in seiner Hand befindet. — *ἡ ἅλων* ein geebneter festgestampfter Platz unter freiem Himmel, auf welchem man das Getreide entweder durch Rinder, die man über die ausgebreiteten Aehrenhaufen hin und hertrieb, austreten zu lassen oder durch Dreschmaschinen auszudreschen, das ausgedroschene Getreide aber zu worfeln pflegte. — *διακαθαριεῖ* d. h. nicht: er wird das auf der Tenne ausgedroschene Getreide sammt der Spreu wegschaffen, die Tenne von denselben freimachen (Fritzsche, Hofm.). Denn dann würde der Zweck, zu dem sich die Wurfschaufel in seiner Hand befindet, nicht ausgesprochen. Gemeint ist vielmehr die durch das Worfeln selbst geschehende Reinigung. Letzteres, sofern es zu dem Zwecke geschieht, die Körner von den Abgängen zu reinigen, wird zugleich als der Act gedacht, durch welchen die Tenne von den unnützen Bestandtheilen frei wird. Unrichtig nahmen Künöl, Baumgarten-Crusius und de Wette an, dass die Tenne hier statt des auf ihr aufgehäuften Getreides genannt werde. *διά* zur Bezeichnung der völlig durchzuführenden Reinigung. — *καὶ συνάξει*

[1]) Statt *καὶ διακαθαριεῖ* (Rec.) haben Sin B *διακαθᾶραι*.

[2]) Statt *συνάξει* (Rec.) haben Sin B *συναγαγεῖν*.

bis ἀσβέστῳ Schilderung dessen, was der Messias nach geschehener Reinigung der Tenne thun werde. — συνάξει er wird es als etwas Werthvolles einheimsen, um es seiner Zeit für seine Zwecke zu verwenden. Der Ausdruck bezeichnet nicht die erst jetzt geschehende Sammlung, sondern die Einheimsung der bereits gesammelten Masse. — τὸν σῖτον die Summe der einzelnen Weizenkörner. Die bestimmte einzelne Getreideart statt aller edlen Getreidearten überhaupt. — εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ in seine Scheuer, Vorrathskammer, Getreidebehälter. — τὸ ἄχυρον die Spreu d. i. die unbrauchbaren Abgänge des Getreides. — κατακαύσει er wird der Vernichtung anheimgeben. — πυρὶ ἀσβέστῳ nicht: mit einem Feuer, das niemals zu brennen aufhört, vgl. Mrc. 9, 43 (Beza, Mey., Weiss, Hofm., Keil, Holtzm.), was auf die Spreu nicht passen würde, sondern: das nicht verlischt, bis es seinen Zweck erreicht und die ganze Spreu verzehrt hat. — Johannes schildert in diesem Verse die durch den Messias auszuübende richterliche Thätigkeit, und zwar meint er die sogleich bei seinem Auftreten durch ihn zu vollziehende Scheidung zwischen den Bussfertigen und Unbussfertigen (vgl. Joh. 3, 18 ff.), in Folge deren jene in sein Reich aufgenommen, diese dagegen von demselben ausgeschlossen und dem Feuer der Geenna unentrinnbar überlassen werden, eine Thätigkeit, welche in dem jüngsten Gericht ihren äusseren Abschluss finden werde (vgl. Jes. 66, 24. Matth. 13, 30. 25, 41). Was unter der Tenne, ob die Welt (Bl.) oder die Menschheit (de Wette) oder das jüdische Volk (Baumg.-Cr., God.) oder der äussere Bereich der Wirksamkeit des Messias (Mey., Keil), und was unter der Wurfschaufel (etwa die Predigt des Evangelium) zu verstehen sei, ist nicht zu fragen, da sie nur zur Ausführung des Bildes gehören.

V. 18: Unter vielen auch noch anderen Ermahnungen verkündete er dem Volke die frohe Botschaft. Mit diesen Alles, was sich über seine Predigt ausserdem noch sagen liesse, kurz zusammenfassenden Worten beschliesst Lucas seinen Bericht über die Wirksamkeit des Täufers, indem er zu verstehen giebt, dass er das Vorige nur Beispiels halber mitgetheilt habe, um die Art seiner Verkündigung überhaupt zu charakterisiren. — μέν entspricht nicht dem δέ des folgenden Verses (Hofm., Keil, Weiss, Holtzm.), sondern μενοῦν gehört zusammen, und hat den Zweck, πολλὰ καὶ ἕτερα mit Nachdruck hervorzuheben (vgl. Apost. 1, 18. 17, 30. 23, 22. 26, 4. 9) und zugleich den Uebergang zum Folgenden vorzubereiten (vgl. Apost. 8, 4. 25. Joh. 20, 30). — πολλὰ καὶ ἕτερα gehört nicht zu εὐηγγελίζετο (de W.), sondern zu παρακαλῶν. — καί nicht: und zwar (Mey., Weiss, Keil), sondern: auch (de W., Bl., Ew., God., Bisp., Schanz). — παρακαλῶν nicht: tröstend (Elsn.), sondern: ermahnend, und zwar soll damit

nicht der Hauptinhalt des εὐαγγελίζεσθαι selbst (Hofm., Keil), sondern: wovon letzteres begleitet gewesen sei (Bl., God.), genannt werden. — τὸν λαόν nicht zugleich zu παρακαλῶν (God., Hofm., Keil), sondern nur zu εὐηγγελίζετο gehörig. Letzteres mit dem Accus. der Pers. wie 20, 1. Apost. 8, 25. 40. 14, 21. 16, 10.

Mit dem Bericht über die Wirksamkeit des Täufers verknüpft Lucas V. 19 und 20 noch eine kurze Notiz über die Art, wie diese Thätigkeit ihr Ende erreicht habe: V. 19: Herodes aber, der Tetrarch, da er von ihm zurechtgewiesen wurde wegen Herodias, des Weibes[1]) seines Bruders, und wegen all des Argen, das er gethan, — (V. 20:) Herodes fügte auch diess noch zu Allem hinzu: dass er den Johannes in's[2]) Gefängniss einschloss. Vgl. Matth. 14, 3 ff. Marc. 6, 17 ff. — Das hier Erzählte gehört ebenso wie die V. 15—17 mitgetheilten Aussprüche des Täufers einer späteren Zeit an. Lucas theilt es aber schon hier mit, weil er den Bericht über die Thätigkeit des Täufers vollständig bis zu Ende führen will, ehe er zu dem übergeht, auf den vorzubereiten Johannes gesendet worden war. Sein Bericht ist übrigens nur kurz andeutend, indem er bei seinen Lesern eine nähere Kenntniss dieser Vorgänge wohl voraussetzt. — δέ die Erzählung weiterführend. — ὁ Ἡρώδης ὁ τετράρχης vgl. V. 1 — ἐλεγχόμενος (beachte das Präs.) fort und fort zur Rede gestellt, getadelt werdend (vergl. Matth. 14, 4. Marc. 6, 18). Hiermit kommt Lucas noch auf eine der vielen anderen Ermahnungen des Johannes zu sprechen, auf die er summarisch V. 18 hingewiesen hatte. — Die hier erwähnte Herodias war eine Tochter des Aristobulus, des um's J. 8. v. Chr. hingerichteten Sohnes Herodes d. Gr. und der Berenike, eine Schwester des späteren Königs Agrippa und Nichte des Herodes Antipas, geboren 14 v. Chr., im J. 4 v. Chr., zum ersten Mal verheirathet mit Herodes (Philippus, nach Matthäus und Marcus), dem enterbten Sohne Herodes d. Gr. von der Priestertochter Mariamne, welcher in Jerusalem als Privatmann lebte. Etwa im J. 15 (vgl. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, S. 259) (nach gewöhnlicher Annahme im J. 29, nach Keim sogar erst im J. 34) lernte sie Antipas auf einer Reise nach Rom im Hause seines Halbbruders kennen und schloss mit ihr, obwohl bereits mit der Tochter des Araberkönigs Aretas vermählt, einen heimlichen Ehevertrag, was die Tochter des Aretas zu ihrem Vater zurückzukehren bewog und ein Missverhältniss zwischen diesem und Herodes und später (im J. 35)

[1]) Φιλίππου, welches die Rec. den Worten τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ voranschickt, ist nur durch ACKX bezeugt.

[2]) Der Art. vor φυλακῇ (Rec.) fehlt bei Sin BDKLMΔ.

einen Krieg zwischen beiden herbeiführte. Dieses ehebrecherische Verhältniss des Antipas zur Gemahlin seines Halbbruders ist es, worauf Lucas hier hindeutet. Johannes hatte, während er im Gebiete des Antipas taufte, die Kühnheit gehabt, dem Antipas wiederholt sein ehebrecherisches Verhältniss zur Herodias vorzuhalten und dadurch den Zorn beider auf sich gezogen. — Die Worte *καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησε πονηρῶν* fügen zum Speciellen das Allgemeine hinzu. Lucas will sagen, dass der Tadel des Johannes über des Herodes Verhältniss zur Herodias nur der Hauptgrund gewesen sei, welcher ein Missverhältniss zwischen beiden bewirkt habe. Dasselbe sei noch gesteigert worden durch die Freimüthigkeit, mit der Johannes gewagt habe, dem Herodes auch noch viele andere arge Thaten desselben ohne Rückhalt vorzuhalten. — Das zweite *ὁ Ἡρώδης* gehört nicht zum Relativsatze (so gewöhnlich), sondern zu *προσέθηκε*. Der Name wird wiederholt, um anzudeuten, dass von dem als Tyrannen bekannten Herodes etwas Anderes nicht zu erwarten gewesen. — *καὶ τοῦτο* das folgende *καὶ κατέκλεισε* vorbereitend. — *ἐπὶ πᾶσι* sc. *πονηροῖς ἃ ἐποίησεν.* — *καὶ κατέκλεισε* (im N. T. nur bei Lucas, vgl. Apost. 26, 10), nämlich er schloss ein. — Diese Gefangensetzung, welche vermuthlich im Anfang des J. 28 erfolgte, wird auch von Josephus (antt. XVIII. 5, 1. 2) erwähnt, wo jedoch als Grund derselben der grosse Einfluss des Johannes auf die Menge und die Befürchtung des Herodes, dass Johannes denselben zur Erregung eines Volksaufstandes missbrauchen könnte, angeführt wird. — Die hier erwähnte *φυλακή* des Johannes befand sich nach Josephus (antt. 14, 5. 2. 18, 5. 1) auf der Bergfestung Machärus, einer im Osten des todten Meeres an der Grenze Arabiens gelegenen steilen, durch schroffe Abhänge ringsum geschützten Felsenburg, welche, von Alexander Jannäus erbaut, von Herodes Antipas zum Schutze gegen arabische Einfälle durch hohe Mauern und Thürme weiter befestigt und inwendig prächtig eingerichtet worden war. Dieselbe war zwar Eigenthum seines Schwiegervaters Aretas, aber im factischen Besitze des Herodes, der sie nach erfolgtem Bruch mit jenem sich zngeeignet hatte. — Lucas erzählt hier nur, wodurch dem *εὐαγγελίζεσθαι* des Johannes ein Ende gemacht worden sei, während er die später erfolgte Enthauptung desselben, von welcher Matth. 14, 6—11. Marc. 6, 21—28 berichtet wird, unerwähnt lässt.

2. Weihe Jesu zum messianischen Amte.

C. 3. V. 21—38.

Nach dem Bericht von der auf die Erscheinung Jesu vorbereitenden Wirksamkeit des Johannes wendet sich der Evangelist dazu, das Hervortreten Jesu selbst zu schildern, und zwar beschreibt derselbe

1) V. 21 und 22 die Theophanie, durch welche Jesus zum Messias geweiht worden, und schildert sodann 2) V. 23—38 die Persönlichkeit Jesu durch Angabe seines damaligen Alters und der Meinung, welche über ihn bestanden.

V. 21: Es geschah aber, nachdem das gesammte Volk getauft worden, und zwar als Jesus getauft worden war und während er betete: dass der Himmel sich aufthat (V. 22:) und der heilige Geist in leiblicher Gestalt gleich[1]) einer Taube auf ihn herniederkam und eine Stimme vom Himmel kam, welche sprach[2]): Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden. — Vgl. Matth. 3, 13—17. Mrc. 1, 9—11. — Nachdem Lucas das Auftreten Johannis des Täufers, die Art seiner Wirksamkeit, und wie letztere ihr Ende erreicht habe, im Zusammenhange geschildert, wendet er sich jetzt zu dem Ereigniss, mit welchem die eigentlich messianische Zeit ihren Anfang nahm, welche vorzubereiten die gesammte Thätigkeit des Johannes bezweckt hatte, jener himmlischen Offenbarung, mittels welcher Jesus für sein messianisches Amt ausgerüstet und für den Messias declarirt wurde. Der Zeit nach schliesst sich das hier Erzählte nicht an das unmittelbar vorher Mitgetheilte an, sondern gehört mitten in die Zeit der Wirksamkeit des Täufers hinein, die im Vorigen bereits bis zu Ende erzählt worden. Der Evangelist greift daher jetzt wieder zurück, und zwar näher bis zu V. 14, da er auch schon mit V. 15—17 dem Faden der Geschichte vorgegriffen hatte. Zu beachten ist aber, dass er nicht (wie Matthäus und Markus) die Vorgänge der Taufe Jesu selbst schildert, die er vielmehr als seinen Lesern bereits bekannt voraussetzt, sondern nur die an diese sich anschliessende himmlische Offenbarung. Die Taufe Jesu durch Johannes hat ihm nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Veranlassung zu der ihm gewordenen göttlichen Kundgebung Bedeutung. — Er beginnt damit, das Ereigniss, von welchem er im Folgenden reden will, zunächst zeitlich zu bestimmen, indem er dasselbe zur Taufthätigkeit des Johannes überhaupt und speciell zur Taufe Jesu in Beziehung setzt. Zu übersetzen ist aber nicht: „Es geschah, dass, als in der Zeit, wo das ganze Volk sich taufen liess, auch Jesus die Taufe empfangen hatte und betete, der Himmel sich aufthat (Hofm.), sondern der Evangelist bestimmt zuerst mit den Worten *ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν* den Zeitpunkt im Allgemeinen, und bezeichnet diesen dann noch näher durch die Worte *καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου*,

[1]) Statt *ὡσεί* (Rec.) haben Sin BDL *ὡς*.

[2]) *λέγουσαν* (Rec.) fehlt in Sin BDL It.

mit denen er das einzelne Ereigniss nennt, an welches sich die Offenbarung unmittelbar anschloss. Was die ersteren Worte betrifft, so übersetzt man gewöhnlich: „während getauft ward", und findet in ihnen entweder den Gedanken: „im Anblick des ganzen eben versammelten Volkes" (Starke, Strauss, Mey.) oder: „in der Zeit der häufigst stattfindenden Taufhandlungen" (Oosterz.) oder: Jesu Taufe sei mitten in die Taufwirksamkeit des Johannes hineingefallen (God., Weiss, Hofm., Keil, Nösg.). Allein alle diese Auffassungen sind nicht nur unnatürlich, sondern auch sprachwidrig, da Lucas, wenn er *ἐν τῷ* mit dem Infin. Aoristi setzt, sonst immer die Vollendung der Handlung ausdrückt (vgl. 2, 27. 8, 40. 9, 36. 11, 37. 14, 1. 19, 15. 24, 30), während er den Infin. Praes. braucht, wenn er die Gleichzeitigkeit ausdrücken will (vgl. 5, 1. 8, 5. 42. 11, 27). Zu übersetzen ist demnach: „nachdem das gesammte Volk getauft worden war" (de W., Bl., Sevin, Schanz), und es soll ausgesprochen werden, das Ereigniss sei damals geschehen, als Johannes im Wesentlichen seine Mission bereits erfüllt hatte. Wir sollen uns die Taufe Jesu und die an sie sich anschliessende Offenbarung als das Ereigniss denken, mit welchem die Taufthätigkeit des Johannes ihren eigentlichen Schlusspunkt erreichte, wenn dieselbe auch thatsächlich nach demselben noch einige Zeit fortdauerte (vgl. Joh. 3, 23 ff.). — *ἅπαντα* nicht: allerlei (Paul.), sondern: das gesammte = die grosse Masse des Volks. — *καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου* d. h. und zwar als Jesus getauft worden war und während er (eben) betete. Hiermit wird der zuvor im Allgemeinen bezeichnete Zeitpunkt noch näher bestimmt. Das erstere *καί* ist weder blosse Copula (Keil) noch = auch (Born., Mey., Weiss, Hofm., Bisp., Schanz, Nösg., Holtzm.), sondern = und zwar. Das Gebet ist als auf die Taufe unmittelbar folgend (nach Matthäus und Marcus: nachdem Jesus aus dem Jordan an's Ufer gestiegen war) und zu derselben in Beziehung stehend zu denken. Die Offenbarung aber erfolgte, während das Gebet noch fortdauerte (zu beachten ist der Wechsel der Tempora: *βαπτισθῆναι, βαπτισθέντος, προσευχομένου*) und als Antwort auf dasselbe. — Zur Charakterisirung der Theophanie hebt Lucas etwas Dreifaches hervor: 1) das sich Aufthun des Himmels, 2) das sichtbare Herabkommen des heiligen Geistes, 3) das Ertönen einer Stimme, die nicht bloss ein unbestimmtes Geräusch von sich giebt, sondern in deutlich articulirten Worten redet, so dass ihr Inhalt von den sie Vernehmenden verstanden und von dem Evangelisten mitgetheilt werden kann. — *ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν* (der Infin. nach *ἐγένετο* wie 6, 1. 16, 22. Apost. 4, 5. 9, 3). Damit kann nur ein in die Augen fallendes Phänomen bezeichnet werden, aber nicht eine blosse Erheiterung des vorher

bewölkten Himmels (Paul.), auch nicht ein die Wolken zertheilender Blitzstrahl (Bauer, hebr. Mythol., Kün., Ros., Ammon), sondern es ist eine ausserordentliche Lichterscheinung gemeint, das Hervorbrechen göttlichen Lichtglanzes am sichtbaren Himmel. Die Erscheinung hatte ohne Zweifel symbolischen Charakter. Der sichtbare Himmel ist Bild des geistigen Gebietes, in dem Gott seine Wohnung habend vorgestellt wird. Das sich Oeffnen des Himmels sollte auf die Bedeutung des jetzigen Zeitpunktes hinweisen. In der gesammten vorchristlichen Zeit war der Himmel den Menschen relativ verschlossen gewesen. Gott hatte sich ihnen zwar offenbart, aber nur in einzelnen Theophanien, während er im Grossen und Ganzen ihnen bisher verborgen gewesen war, mit ihnen in keinem dauernden Verkehr gestanden hatte. Diese Getrenntheit Gottes von den Menschen sollte jetzt aufhören, denn Gott war im Begriff, in seinem Sohne mit den Menschen in eine wahre und zwar bleibende Gemeinschaft zu treten (Joh. 1, 52). Es sollte nun in Erfüllung gehen, was Jesaias 40, 5 vorausverkündigt hatte: *ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* (vgl. V. 6), mit Bezug worauf Johannes ermahnt hatte, sich zu bereiten und die Wege zu bahnen. — Das sich Aufthun des Himmels war aber nur der erste, vorbereitende Act. Auf ihn folgte in sowohl dem Auge als dem Ohr vernehmbarer Weise die Theophanie selbst: es tritt eine Erscheinung in die Sichtbarkeit, welche sich als eine göttliche documentirt und damit den Beweis ablegt, dass die Schranke zwischen Himmel und Erde nun hinweggenommen ist. Zur Charakterisirung derselben hebt Lucas etwas Vierfaches hervor, indem er 1) von ihr sagt, sie sei herabgekommen (*καταβῆναι*). Damit will er sagen, dass sie sich von oben nach unten herabbewegt habe, nämlich aus dem geöffneten Himmel herausgetreten sei und sich damit als eine göttliche Erscheinung zu erkennen gegeben habe. Darauf giebt er 2) mit den Worten *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* über das Wesen der Erscheinung näheren Aufschluss. Hierauf spricht er sich 3) mit den Worten *σωματικῷ εἴδει ὡσεὶ περιστεράν* über die Form derselben aus. *εἶδος* = Form, Aussehen. Dieses *εἶδος* wird zuerst durch *σωματικόν* und sodann durch *ὡσεὶ περιστεράν* näher bestimmt. Lucas will sagen, dass der heilige Geist sich in solcher Weise herabbewegt habe, dass es das Aussehen gehabt habe, als ob ein körperliches Wesen herabkomme und dass letzteres das Aussehen einer Taube gehabt habe. Wenn der heilige Geist in Form eines körperlichen Wesens sichtbar wird, so hat man darin ein Symbol der Einheitlichkeit der Jesu durch ihn zu Theil werdenden Machtfülle gesehen (God., Hofm.) im Unterschied von der Mannigfaltigkeit der Gaben, welche später am Pfingstfest den Jüngern durch den Geist zu

Theil wurden. Es geschieht diess wohl aber aus keinem andern Grunde, als weil der heilige Geist als solcher nicht gesehen werden kann, derselbe also, wenn sein Kommen überhaupt wahrgenommen werden sollte, nur als körperliches Wesen in die Erscheinung treten konnte. Warum aber wurde er gerade in Gestalt einer Taube sichtbar? Denn dass er in dieser Gestalt erschienen, wollen offenbar die Worte besagen (de W., Mey., Bl., Ew., Weiss), nicht aber, dass eine wirkliche Taube herbeigeflogen und sich schwebend über Jesu gehalten habe, worin man die göttliche Ankündigung gefunden habe, dass Jesus jetzt mit dem heiligen Geiste begabt werden solle (Paul.). Auch kann, wie schon die Stellung der Worte zeigt, durch ὡσεὶ περιστερὰν nicht bloss die Art und Weise des Herniederkommens des heiligen Geistes, weder die Schnelligkeit (Hammond, Albert, Kün., Fritzsche, Oosterz.), noch das Sanfte und gleichmässig Ruhige der Bewegung (Rosenm., Neand., Bl., Kahnis) im Gegensatz zu der des Adlers, des Repräsentanten des Gerichts (Volkm.), oder der Blitz- und Sturmartigkeit, mit welcher die Propheten vom Geiste ergriffen wurden (Weiss), charakterisirt werden sollen, zumal die Taube sich weder durch Schnelligkeit noch durch Gleichmässigkeit der Bewegung auszeichnet. Wenn nun nicht zweifelhaft sein kann, dass die Worte ὡσεὶ περιστερὰν nur auf die Gestalt können hinweisen wollen, in welcher der heilige Geist sichtbar geworden, so erhebt sich von selbst die Frage, wesshalb gerade diese Gestalt zur Darstellung desselben gewählt worden sei. Die Meinungen sind verschieden. Während die Einen in der Taube das Schöpfungs- und Weihe-Symbol (Lücke) oder das Bild der belebenden Naturwärme (de W., Wichelh., God.[1]) sehen, betrachten Andere sie wegen ihres ruhigen schwebenden Fluges als Bild der Ruhe, durch welches auf die ruhige Entfaltung des Göttlichen in Jesu hingedeutet werden solle (Neand.), noch Andere als Symbol der Zartheit (Ewald, nach dem die Taube den Gegensatz zu dem ungeheuren Cherub bildet, auf welchem nach alttestamentlicher Vorstellung Gott herabfahrend gedacht wurde), durch welches auf das feine, zarte Wesen des heiligen Geistes hingedeutet werde; endlich noch Andere als Symbol der Sanftmuth und Unschuld, durch welches das heilige, reine, sanfte Wesen des auf Jesum herabkommenden Geistes zum Bewusstsein gebracht werden solle (Clem. Alex., Tert., Olsh., Krabbe, Ammon, Hengst., Hofm., Keil). Die zuletzt genannte Ansicht ist die allein wahrscheinliche, da sie nicht nur durch das Alte Testament (Hos. 7, 11. Ps. 56, 1

[1]) Godet erinnert an das Wort des Talmud: Spiritus dei ferebatur super aqua sicut columba, quae incumbit pullis suis neque eos tangit (Chagiga 15, 1).

vgl. Hohesl. 1, 15. 4, 1. 5, 2. 12), sondern auch durch Matth. 10, 16 bestätigt wird. — Endlich 4) giebt der Evangelist durch ἐπ' αὐτόν auch über das Ziel der Bewegung des heiligen Geistes Auskunft. Die Erscheinung gab sich — will er sagen — als eine zu Jesus in Beziehung stehende zu erkennen, denn auf ihn war die Bewegung hingerichtet. Hieraus ist die Bedeutung derselben erkennbar. Offenbar sollte durch dieselbe zum Bewusstsein gebracht werden, dass Jesus jetzt in neuer Weise mit dem heiligen Geiste ausgerüstet werde. Auf den vom heiligen Geist Erzeugten (1, 35) kam jetzt der heilige Geist herab, um ihn in bleibender Weise fortan zu regieren. Bis dahin hatte er ihn nur als Princip seines religiös-sittlichen Lebens erfüllt. Von jetzt an sollte er ihn auch als Geist des messianischen Amtes erfüllen, als Princip der Weisheit, die ihn befähigte, in jedem Augenblick die zweckmässigsten Mittel und Wege zu wählen, um sein grosses Ziel zu erreichen, und als Princip der Wunderkräfte, deren er bedurfte, wenn er von den Menschen als Messias erkannt werden sollte. Jesus geht demnach als ein wesentlich Veränderter aus der Taufe hervor. Bis dahin war sein äusseres Leben, abgesehen von den Wundern der Geburtsgeschichte und jenen Ereignissen in Jerusalem (2, 25 ff. und 46 ff.), dem Leben jedes anderen Menschen ähnlich gewesen. Von jetzt an dagegen sollte Alles in seinem Leben den Stempel des Ausserordentlichen, Wunderbaren, Göttlichen an sich tragen. — Doch hatte das Ereigniss auch noch eine andere Bedeutung, wie aus den Worten, welche die Erscheinung begleiteten, erkennbar ist. Zwar hat man mitunter gemeint, der Evangelist wolle keineswegs sagen, dass wirkliche, nach ihrem Sinne verständliche, Worte hörbar gewesen, sondern er meine unter der φωνή einen Donnerschlag, welchem die Anwesenden als einer Bathkol die Auslegung gegeben, welche im Folgenden als Inhalt der Stimme mitgetheilt wird (λέγουσα = quae indicabat) (Bauer, Kün., Amm., Theile), oder er wolle überhaupt nicht von einem dem Ohr vernehmbaren Schalle berichten, sondern nur sagen: welche Bedeutung die im Vorigen beschriebene Erscheinung gehabt (Paul.). Aber Beides ist entschieden gegen den Text, welcher deutlich von einer in Menschenweise in articulirten Lauten redenden Stimme spricht, welche dadurch, dass sie als ἐξ οὐρανοῦ ertönend bezeichnet wird, als Stimme Gottes selbst kenntlich gemacht wird. — Die von ihr gesprochenen Worte sind an Jesum gerichtet (anders nach Matthäus) und klingen an Ps. 2, 7. Jes. 42, 1 an. — σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός = du bist der Sohn, den ich lieb habe d. h. mein in einzigartigem und ausschliesslichem Sinne geliebter Sohn. ὁ υἱός μου ist nicht bloss Bezeugung der Messianität (Rosenm., de W., Baumg.-Cr., Weiss), sondern Bezeugung, dass Jesus zu Gott in einem

ähnlichen Verhältniss stehe, als in welchem ein menschlicher Sohn zu seinem Vater steht. ὁ ἀγαπητός nicht = ὁ μονογενής, unicus (Hesych., Michael, Lösn., Fischer, Kypke, Schleusn.), auch nicht = dilectissimus, longe carissimus (Wettst., Kün., Ros.), sondern Bezeichnung Jesu als des ausschliesslichen Gegenstandes seiner Liebe in einzigartigem Sinne. — ἐν σοὶ ηὐδόκησα nicht = quo delectari soleo (Raphel, Fritzsche), auch nicht Angabe des Grundes, wesshalb er seinen Geist auf ihn niedersendet = ich habe mich dir (sc. eben jetzt durch Sendung meines Geistes) wohlgefällig zugewendet (Hofm.), sondern Angabe des Grundes, wesshalb er Jesum als seinen geliebten Sohn bezeugt habe: weil dieser sein Wohlgefallen erworben. Der Aorist bezeichnet das gegenwärtige Wohlgefallen als Folge des Verhältnisses, in dem Jesus zu ihm stehe. — Die an Jesum gerichteten Worte überhaupt wollen diesem nicht bloss seine Sündlosigkeit, auch nicht bloss seine Messianität bezeugen, sondern sein einzigartiges Verhältniss zu Gott. Doch sind sie zugleich eine Bezeugung sowohl der Sündlosigkeit, als der Messianität, da es sich von selbst versteht, dass der, welchen Gott selbst als seinen geliebten und ihm wohlgefälligen Sohn bezeichnet, und auf welchen er gleichzeitig seinen Geist herniederschweben lässt, nur ohne Sünde und der Messias sein könne. Berechnet sind sie ebenso wohl auf Johannes (Matth. 3, 17. Joh. 1, 32 ff.), als auf Jesum, denen beiden durch sie ein göttliches Zeugniss gegeben werden sollte. Nach Lucas sollte durch sie vorzugsweise Jesu selbst die ausdrückliche göttliche Bestätigung über das Verhältniss gegeben werden, in dem er zu Gott stehe, und über die Aufgabe, die er fortan zu lösen habe, da er ohne solche Gewissheit sein Amt nicht wohl antreten konnte.

Nachdem Lucas über die Weihe Jesu zum messianischen Amte kurzen Bericht erstattet hat, fügt er V. 23 noch eine Bestimmung des Alters an, das Jesus in dem für ihn selbst und für die gesammte Menschheit so wichtigen Zeitpunkt erreicht hatte, und berichtet in den darauf folgenden Versen über die Meinung, welche damals sein Volk über seine Abkunft gehabt habe.

V. 23a: Und er Jesus war ungefähr dreissig Jahre alt, als er anfing.[1]) — καὶ αὐτός (vgl. Matth. 3, 4) = und er (Mey. und Weiss unrichtig: er selbst), Hervorhebung seiner Person im Gegensatz zu dem wunderbaren Ereigniss, von dem soeben berichtet worden. — ἦν gehört nicht zu ἀρχόμενος = incipiebat (Luth., Erasm., Beza, Vatabl.), sondern zu ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα (vgl. Mrc. 5, 42. Luc. 2, 42,

[1]) ἀρχόμενος, welches die Rec. hinter τριάκοντα hat, setzen Sin BLΞ schon hinter ὁ Ἰησοῦς.

8, 42. Apost. 4, 22. Tob. 14, 11). — ὡσεί (vgl. 1, 56. 9, 14. 28. 22, 41. 59. 23, 44. Apost. 2, 41. 4, 4. 10, 3. 19, 7) gehört nicht zu ἀρχόμ. (Riess), sondern zu ἐτῶν τριάκ. — ἐτῶν τριάκοντα nicht zu ὤν gehörig (Grot.), noch weniger zu ἀρχόμενος (Erasm., Luth., Beza, Vatabl.), sondern zu ἦν (Beng., Olsh., de W., Bl., Mey., Bisp., Weiss, Schanz). — ἀρχόμενος (statt dessen Casaub. ohne Grund ἐρχόμενος conjicirt) nicht pleonastisch (Scal. u. AA.), auch nicht zu ἦν gehörig (Luth. u. AA., auch Mey. 1. A.) oder zu ὤν = da er ein Anfangender war (Calvis., Paul.) oder zu ὁ Ἰησοῦς = „Jesus, als er anfing" (Wies.), sondern eine nachträgliche Bestimmung zum ganzen Satze (Bl., Mey., Weiss). Zu ergänzen ist nicht διακονίας oder διδάσκειν oder εὐαγγελίζεσθαι (so nach älteren Auslegern noch Rosenm.), sondern der Ausdruck steht absolut, zurückweisend auf V. 22. Gemeint ist der Anfang des messianischen Amtes, zu dem er soeben geweiht worden war (vgl. Apost. 1, 22), nicht zu verwechseln mit dem Zeitpunkt, von welchem Matth. 4, 12. Mrc. 1, 14. Luc. 4, 15 die Rede ist, wo der mit der Gefangennahme des Täufers eintretende Beginn seiner öffentlichen Lehrthätigkeit geschildert wird. Die Meinung, dass das dreissigjährige Alter überhaupt der Zeitpunkt gewesen, in dem man in Israel ein Amt anzutreten gepflegt, ist historisch nicht zu begründen. Denn der Umstand, dass Joseph, als er vor Pharao stand (1 Mos. 41, 46), David, als er die Regierung antrat (2 Sam. 5, 4), Ezechiel, da er zu weissagen begann (Ezech. 1, 1), gerade 30 Jahre alt gewesen, beweist noch keine stehende Sitte. Ebenso wenig beweisend ist die Verordnung (4 Mos. 4, 3. 23. 30. 35. 47. 1 Chron. 23, 2. 3), dass die Leviten mit dem vollendeten 30. Lebensjahre ihren Dienst im Heiligthum antreten sollten (Olsh.), zumal diese Verordnung sich nur auf den engeren Dienst bezog, während der weitere derselben schon mit dem 25. Lebensjahre begann (4 Mos. 8, 24 vergl. 1 Chron. 23, 24. 2 Chron. 31, 17). Das 30jährige Alter kommt vielmehr als das Alter voller männlicher Reife in Betracht (vgl. Xenophon, Memorab. 1. Dion. Hal. hist. 4, 6), und Lucas hebt es hervor, um zum Bewusstsein zu führen, dass das Leben Jesu ein wahrhaft menschliches gewesen, das auch hinsichtlich der Zeit, deren es bedurft habe, um zur vollen Mannesblüthe zu gelangen, sich nach den auch sonst in der Menschheit bestehenden Gesetzen entwickelt habe.

An die Angabe des damaligen Alters Jesu schliesst Lucas, um die Umstände zu zeichnen, unter denen Jesus sein messianisches Amt angetreten, die weitere Angabe, welche Meinung damals unter den Menschen über ihn bestanden habe. V. 23b: seiend, wie geglaubt

wurde, ein Sohn[1]) Joseph's, des Sohnes Eli's. — Nach dem schon früher Bemerkten ist ὤν nicht mit den vorangehenden Worten zu verbinden (Grot., Paul.), sondern hat den Zweck, an die Altersbestimmung eine andere Bestimmung über Jesus anzuschliessen, durch welche über die besonderen Umstände, unter denen er sein messianisches Amt antrat, Aufschluss ertheilt werden soll. Streitig ist, ob ὤν schon mit *υἱὸς Ἰωσήφ* oder erst mit *τοῦ Ἡλί* und den folgenden Genitiven zu verbinden sei. Bei letzterer Auffassung betrachtet man in der Regel die Worte *ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ* (oder nach der anderen Lesart: *ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ*) als Parenthese und erklärt: „indem er ein Sohn war (wie man dafür hielt: des Joseph) des Eli" u. s. w. (nach dem Vorgange älterer Ausleger Starke, Lightf., Basn., Spanh., Wolf, Rosenm., Osiand., Oosterz., Ebr.), wobei man annimmt, dass das von Lucas vorgefundene Geschlechts-Register mit Eli begonnen habe, dass er ihm aber bei Aufnahme desselben in seine Evangelienschrift die parenthetische Bemerkung vorangestellt habe, um seinen Lesern zum Bewusstsein zu bringen, dass die herrschende Ansicht der Leute über die Abkunft Jesu von Joseph eine irrthümliche sei. Andere halten, dieselbe Verbindungsweise für die richtige ansehend, die Annahme einer Parenthese für nicht nothwendig, sondern meinen, dass *ὢν — τοῦ Ἡλί* einen Gegensatz zu den dazwischen geschobenen Worten *ὡς ἐνομίζετο (υἱὸς) Ἰωσήφ* bilde, und erklären: „welcher, während er als ein Sohn Joseph's galt, in Wahrheit von Eli abstammte" (Wieseler, God., Weiss, Keil). Obwohl nun diese Verbindungsweise (und zwar in beiden Formen), bei der man von der Voraussetzung ausgeht, dass mit Eli der Vater der Maria, also der leibliche mütterliche Grossvater Jesu, genannt, und dass im Folgenden das mütterliche Geschlechts-Register Jesu gegeben werde, sprachlich sicher möglich ist, ist doch gegen sie zu bemerken, dass sie für in hohem Grade unwahrscheinlich gehalten werden muss, da dann schwer begreiflich wäre, warum sich Lucas in einer Weise ausgedrückt haben sollte, die doch sicher in hohem Grade dem Missverständniss ausgesetzt war, während er seinen Gedanken doch ganz klar hätte ausdrücken können, wenn er z. B. gesagt hätte: *ὢν υἱός, ὡς μὲν ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ, ὄντως δὲ τοῦ Ἡλί* oder: *ὅς, νομιζόμενος μὲν υἱὸς Ἰωσήφ, ἦν τοῦ Ἡλί.* Aus diesem Grunde ist unzweifelhaft, dass ὤν nicht erst mit *τοῦ Ἡλί*, sondern schon mit *υἱὸς Ἰωσήφ* zu verbinden ist. — *ὡς ἐνομίζετο* kann, obwohl es nach dem Sprachgebrauche möglich wäre (vgl. Apost. 16, 13) hier nicht heissen: „wie es Sitte war" (so Paulus, welcher meinte, dass *ἀρχόμενος*

[1]) Zu lesen ist mit der Recepta *ὤν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ*, da die Stellung von *υἱὸς* hinter *ὤν* nur Sin BL, der Artikel aber vor *Ἰωσήφ* nur HΓ für sich hat.

dadurch näher bestimmt und ausgesagt werden solle, Jesus habe nicht übereilend und anmasslich, sondern in Gemässheit der Volkssitte erst in einem Alter von ungefähr dreissig Jahren den Anfang öffentlicher Messiasthätigkeit gemacht), da der Anfang, von welchem hier die Rede ist, nicht wohl als nach einer bestehenden Sitte erfolgt bezeichnet werden konnte, sofern von einer Sitte nur mit Rücksicht auf das, was man thut, nicht aber das, was einem widerfährt, die Rede sein kann, *ἀρχόμενος* aber, wie schon bemerkt, auf die Jesu zu Theil gewordene messianische Weihe hinweist, mit welcher derselbe wohl sein messianisches Amt, nicht aber schon seine messianische Thätigkeit begann. *ὡς ἐνομίζετο* kann daher nur heissen: „wie er dafür gehalten wurde.“ Doch ist nicht ein fälschliches Dafürhalten gemeint, so dass damit ausgesprochen würde, Jesus sei das nicht wirklich gewesen, wofür er gehalten wurde (so gewöhnlich). Denn es ist unmöglich, *ὡς ἐνομίζετο* bloss auf *υἱὸς Ἰωσήφ*, das erste Glied der Genealogie, zu beziehen (Euthym.-Zig., Grot., Bl., Mey., Weiss, God.). Bezieht es sich aber nothwendig auf den ganzen Stammbaum (Beng., Bolten), so würde, falls man *νομίζεσθαι* = „fälschlich dafür halten“ nehmen wollte, der verkehrte Sinn herauskommen, dass Jesus auch für einen Sohn David's, Abraham's und Gottes irrthümlicher Weise gehalten worden sei. Damit würde von vornherein das ganze Interesse für die Genealogie abgeschnitten, und es würde unbegreiflich sein, zu welchem Zwecke Lucas dieselbe dann überhaupt mitgetheilt habe. Vielmehr kann Lucas durch den Ausdruck nur auf die über Jesus bestehende Meinung der Leute hinweisen wollen. Und zwar ruht der Nachdruck nicht auf *ὤν*, so dass der Sinn wäre: „das seiend, was die öffentliche Meinung von ihm behauptete“, sondern auf *ὡς ἐνομίζετο* (*ὤν*, *ὡς ἐνομίζετο* also nicht wesentlich verschieden von *νομιζόμενος*), und sie wollen hervorheben, welches Urtheil im Volke über Jesum bestanden habe. Dieses Urtheil theilt Lucas aber mit, nicht um damit die Richtigkeit der folgenden Genealogie als eine zweifelhafte zu bezeichnen (Bolten), nämlich zu sagen, dass er die Genealogie vorlege, wie sie ihm überliefert worden, ohne eine Garantie für die Richtigkeit derselben übernehmen zu können, sondern um damit nach einer neuen Seite die Art zu schildern, in welcher Jesus sein messianisches Amt angetreten. War zu diesem Behufe im Vorhergehenden bereits die Jesu von Gott zu Theil gewordene Verherrlichung und seine Declaration als Sohn Gottes in eminentem Sinne, sowie seine Altersstufe hervorgehoben worden, so soll nun hier darauf hingewiesen werden, dass Jesus auch als ein nach seinem wahren Wesen nicht Verstandener, sondern als ein Solcher, bei dem man nur das Aeussere in's Auge fasste, in die Oeffentlichkeit getreten sei. Offenbar will Lucas auf den Contrast

aufmerksam machen zwischen dem, was Jesus wirklich gewesen, und dem, wofür ihn die Menschen angesehen. Dass Jesus in Wirklichkeit zu Gott in einem unmittelbaren und einzigartigen Sohnesverhältniss gestanden, setzt er nach dem, was er früher über die Art seines Eintritts in dieses irdische Leben und jetzt über die göttliche Offenbarung bei der Taufe erzählt, als seinen Lesern bekannt voraus. Er will nun aber hervorheben, dass bei seinem Amtsantritt den Menschen über seine höhere Natur nichts bekannt gewesen, sondern dass man ihn allgemein nur für den Sohn Josephs angesehen und die Meinung von ihm gehabt habe, die mit dieser Sohnschaft in Zusammenhang gestanden. Dass Jesus der Sohn Josephs gewesen, will er damit nicht als etwas Unrichtiges bezeichnen. Vielmehr geht er von der Ansicht aus, dass Jesus, weil in der Ehe Josephs mit Maria geboren, auch mit Recht als Josephs Sohn habe bezeichnet werden können. Aber das will er aussprechen, dass man bei dieser Meinung doch das wahre Wesen Jesu verkannt habe. Indem man ihn für den Sohn Josephs ansah, hielt man ihn damit — will er sagen — allerdings zugleich für den Sohn Davids, weil Joseph ja von David abstammte, und man hatte also die Möglichkeit, ihn auch als den Messias zu erkennen, ja man konnte ihn dann auch in gewissem Sinne für den Sohn Gottes halten, da Adam, der Vorfahre Davids, unmittelbar von Gott her seinen Ursprung hatte. Aber beides galt doch dann von Jesus nur in einem niederen Sinne, weil dann Jesus nur ein gewöhnlicher Mensch war, zwar aus dem Geschlechte stammend, auf dem in besonderem Sinne die Verheissung ruhte, aber Gottes Sohn nur in demselben Sinne, als alle anderen Menschen. Dass Jesus als ein so Verkannter sein Amt angetreten, ist der Gedanke, den Lucas aussprechen will.

Mit *τοῦ Ἠλί* beginnt nun Lucas die Reihe der Vorfahren Jesu über Joseph hinaus zu nennen, indem er an den Genitiv *Ἰωσήφ* anschliessend fortfährt: des (Sohnes) Eli's, (V. 24:) des (Sohnes) Matthat's, des (Sohnes) Levi's, des (Sohnes) Melchi's, des (Sohnes) Janna's[1]), des (Sohnes) Joseph's, (V. 25:) des (Sohnes) Mattathia's, des (Sohnes) Amos', des (Sohnes) Naum's, des (Sohnes) Esli's, des (Sohnes) Naggai's, (V. 26:) des (Sohnes) Maath's, des (Sohnes) Mattathia's, des (Sohnes) Semei's, des (Sohnes) Joseph's[2]), des (Sohnes) Juda's[3]), (V. 27:) des (Sohnes) Joanna's, des (Sohnes) Rhesa's, des (Sohnes) Zorobabel's, des (Sohnes) Salathiel's, des (Sohnes) Neri's, (V. 28:) des (Sohnes) Melchi's, des (Sohnes)

1) Statt *Ἰαννά* (Rec.) haben Sin BL*Δ* *Ἰανναί*.
2) Statt *Ἰωσήφ* (Rec.) haben Sin BL*Γ* *Ἰωσήχ*.
3) Statt *Ἰούδα* (Rec.) haben Sin BL*XΓ* *Ἰωδά*.

Addi's, des (Sohnes) Kosam's, des (Sohnes) Elmodam's[1]), des (Sohnes) Er's, (V. 29:) des (Sohnes) Jose's[2]), des (Sohnes) Eliezer's, des (Sohnes) Joreim's, des (Sohnes) Matthat's, des (Sohnes) Levi's, (V. 30:) des (Sohnes) Symeon's, des (Sohnes) Juda's, des (Sohnes) Joseph's, des (Sohnes) Jonan's[3]), des (Sohnes) Eliakeim's, (V. 31:) des (Sohnes) Melea's, des (Sohnes) Maïnan's[4]), des (Sohnes) Mattatha's, des (Sohnes) Nathan's[5]), des (Sohnes) David's, (V. 32:) des (Sohnes) Jessä's, des (Sohnes) Obed's[6]), des (Sohnes) Booz's, des (Sohnes) Salmon's[7]), des (Sohnes) Naasson's, (V. 33:) des (Sohnes) Aminadab's, des (Sohnes) Aram's[8]), des (Sohnes) Esrom's, des (Sohnes) Phares', des (Sohnes) Juda's, (V. 34:) des (Sohnes) Jacob's, des (Sohnes) Isaac's, des (Sohnes) Abraham's, des (Sohnes) Thara's, des (Sohnes) Nachor's, (V. 35:) des (Sohnes) Seruch's[9]), des (Sohnes) Ragau's, des (Sohnes) Phalek's, des (Sohnes) Eber's, des (Sohnes) Sala's, (V. 36:) des (Sohnes) Kaïnan's[10]), des (Sohnes) Arphaxad's, des (Sohnes) Sem's, des (Sohnes) Noa's, des (Sohnes) Lamech's, (V. 37:) des (Sohnes) Mathusala's, des (Sohnes) Enoch's, des (Sohnes) Jared's, des (Sohnes) Maleleel's, des (Sohnes) Kaïnan's, (V. 38:) des (Sohnes) Enos', des (Sohnes) Seth's, des (Sohnes) Adam's, des (Sohnes) Gottes. — Vgl. Matth. 1, 1—17. — Der Verf. giebt das Geschlechts-Register Jesu gerade an dieser Stelle nicht, weil er bisher keine passende Stelle für dasselbe gefunden (Holtzm.), sondern weil er für angemessen hält, da, wo er von dem Hervortreten Jesu an die Oeffentlichkeit zu erzählen im Begriffe ist, über seine menschliche Persönlichkeit genauere Mittheilungen zu machen (God.)[11]), und zwar giebt er den Stammbaum Jesu in ununterbrochener Reihenfolge von Jesu als

1) Statt *Ἐλμωδάμ* (Rec.) haben Sin BL *Ἐλμαδάμ*.

2) Statt *Ἰωσή* (Rec.) haben Sin BL *Ἰησοῦ*.

3) Statt *Ἰωνάν* (Rec.) haben Sin B*Γ* *Ἰωνάμ*.

4) Statt *Μαϊνάν* (Rec.) haben Sin BL*X* *Μεννά*.

5) Statt *Ναθάν* (Rec.) haben Sin B *Ναθάμ*.

6) Statt *Ὠβήδ* (Rec.) haben Sin ABFLMU*XΓΔ* *Ἰωβήδ*.

7) Statt *Σαλμών* (Rec.) haben Sin B *Σαλά*.

8) Statt *Ἀράμ* (Rec.) haben Sin BL*X* *Ἀδμείν, τοῦ Ἀρνεί*.

9) Statt *Σαρούχ* (Rec.) haben sämmtliche Uncialen *Σερούχ*.

10) Statt *Καϊνάν* (Rec.) haben Sin BL *Καϊνάμ*.

11) Vgl. Comment. 2. A. S, 141: „Er stellt das Geschlechtsregister Jesu an den Punkt, wo seine Person aus dem Dunkel heraustritt, in welchem er bisher geblieben war. — — Ebenso stellt der Verf. des Exodus das Geschlechtsregister des Moses nicht an den Anfang seiner Geschichte, sondern an den Punkt, wo er auf dem öffentlichen Schauplatz erscheint und vor Pharao auftritt (6, 14 ff.).“

dem Ziel und Endpunkt der Linie über David und Abraham bis auf Adam und Gott, als dem gemeinsamen Ursprung des Menschengeschlechts, aufsteigend, ohne ihn, wie Matthäus thut, nach Perioden in einzelne Abtheilungen zu theilen. Jesus und Gott mitgerechnet, sind es im Ganzen 77 Glieder. Man hat dieser Zahl als einer Potenzirung der Sieben eine besondere Bedeutung beigelegt (Gelpke, Ströbel, Meyer, Ewald) und hat die Anlage des Stammbaumes eine kunstvolle genannt (Weiss), indem man darauf hinweist, dass, wie Matthäus sechs mal sieben, so Lucas eilf mal sieben Glieder nenne. Allein wäre diess richtig, so würde Lucas auf die Zahl der Glieder ausdrücklich aufmerksam gemacht haben. Dass er aber selbst die kunstvolle Anlage der ihm überlieferten und von ihm ohne Weiteres aufgenommenen Genealogie nicht gemerkt habe (Weiss), ist darum nicht anzunehmen, weil die Zahl 77 nur herauskommt, wenn man das sicher von Lucas selbst zu den übrigen Gliedern hinzugefügte *τοῦ θεοῦ* mitrechnet. Dagegen ist es gewiss nicht zufällig, wenn Lucas, abweichend von Matthäus, die Ahnen Jesu nicht bloss bis auf Abraham, sondern bis auf Adam, ja bis auf Gott selbst zurückverfolgt. Ueber die ihn hierbei leitende Idee hat man die verschiedensten Vermuthungen ausgesprochen. Während die Einen meinten, der Evangelist wolle damit auf die wahre Menschheit Jesu hindeuten, indem er zeige, dass derselbe gleichen Stammes mit allen Menschen, Bruder des ganzen Geschlechts sei, welches nach Apost. 17, 23 von dem einen Blute des Erstgeschaffenen abstamme (Riggenb., Oosterz., Keil), erklärten Andere die Erscheinung aus der universalistischen Anschauung des Lucas, der seinen Lesern Jesum nicht bloss als Messias des jüdischen Volkes, sondern des gesammten menschlichen Geschlechts zum Bewusstsein bringen (Luth., Krabbe, Winer, Olsh., Mey., de W. Wies., God.[1])), ihn darstellen wolle als den Adamssohn, der dadurch von allen übrigen Menschenkindern sich unterscheide, dass in ihm Adam's ganzes Geschlecht das Ziel finde, zu dem es geschaffen, und von dem alle Weissagung von Adam her rede, den zweiten Adam, in welchem das ganze Menschengeschlecht sich zusammenfasse (Grau, Pfleid.). Allein beide Auffassungen würden wohl einigermaassen erklärbar machen, wesshalb der Evangelist das Geschlechtsregister bis auf Adam hinaufführt, nicht aber: wesshalb er bei Adam nicht stehen

[1]) Comment. 2. A. S. 147: „Vielleicht dachte er, es sei für die Heiden, bei welchen die unsinnigsten Fabeln über die Ursprünge der Menschheit in Umlauf waren, wie z. B. die Fabel über die Völker, welche angeblich aus dem von ihnen bewohnten Erdboden selbst entsprungen sein sollten, von besonderem Interesse, wenn sie über das Verhältniss zwischen der Erschaffung der Menschheit in dem Einen Adam und ihrer Erlösung in dem Einen Christus belehrt würden."

bleibt, sondern als letztes Glied desselben auch noch Gott nennt. Denn die Annahme, dass τοῦ θεοῦ nicht mehr zur Genealogie gehöre, welche schon Paulus aussprach[1]), und die neuerlich Weiss gebilligt hat[2]), ist sicher ganz willkührlich, da der Evangelist durch nichts andeutet, dass τοῦ θεοῦ den früher genannten Gliedern der genealogischen Kette nicht parallel sein solle. Unbefriedigend sind aber auch fast sämmtliche Versuche, die man gemacht hat, die Hinzufügung von τοῦ θεοῦ zu erklären. Dahin gehört, wenn man sagt: Lucas habe τοῦ θεοῦ nur hinzugefügt, um die Zahl von 77 Geschlechtsgliedern herauszubekommen (Ströbel), oder um damit der bei Heiden sich findenden Ansicht von Autochthonen gelegentlich entgegen zu treten (Wiesel.), oder um Jesum als den zweiten Adam zu bezeichnen (Hausr., Pfleid., Holtzm.), zu welchem Zweck er darauf hinweise, dass, wie Jesus, der Heiland des Menschengeschlechts, so auch Adam, der Anfänger desselben, Gott zum Vater gehabt habe (Beng., Wiesel. in s. Beitr.), oder um die Gottessohnschaft Jesu durch Hinweisung auf den unmittelbar göttlichen Ursprung auch des Adam glaublicher zu machen (Grot.) und Jesum zugleich als den Wiederhersteller der durch Adam verlorenen Gotteskindschaft zum Bewusstsein zu bringen (Grot.), oder um anzudeuten, dass Jesus allen Menschen angehöre, da er denselben himmlischen wie denselben menschlichen Vater mit ihnen gemein habe (Hoffm., Bl.), oder um zu sagen, dass er der Anfänger einer neuen, durch den heiligen Geist aus Gott geborenen Menschheit sei, dass er nämlich wie durch seinen übernatürlichen Ursprung kraft des heiligen Geistes Sohn Gottes, so durch seine Geburt von der Jungfrau Maria wahrer Mensch sei (Keil), oder endlich: dass Jesus in doppeltem Sinne Sohn Gottes sei, nicht nur als unmittelbar von Gott erzeugt, sondern auch durch seine menschliche Abkunft von Adam, der unmittelbar von Gott seinen Ursprung gehabt (Baumg.-Cr., P. Lange, Oosterz., God.). Doch ergiebt sich die Unrichtigkeit aller dieser Auffassungen von selbst, sobald man das zur ganzen Genealogie, mithin auch zu

[1]) Nach ihm hat Lucas ursprünglich geschrieben: καὶ αὐτὸς . . . τριάκοντα, ἀρχόμενος ὤν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς τοῦ θεοῦ, mit υἱὸς τοῦ θεοῦ will er aber Jesum als den Messias bezeichnen. Sinn: „Und derselbe Jesus war in den Dreissigent da er so, wie es der Volkssitte gemäss war, begann als Messias.“ Bei einer von ihm veranstalteten Revision hat der Verf. erst nachträglich die Genealogie eingeschaltet.

[2]) Weiss nimmt an, dass mit τοῦ θεοῦ nicht Adam als Sohn Gottes bezeichne werden solle, sondern dass diese Worte der Gesammtheit der vorangehenden Genitive coordinirt seien, und dass hervorgehoben werden solle, Jesus sei wie der Sohn seiner menschlichen Vorfahren so zugleich, weil durch die Wundermacht Gottes erzeugt, der Sohn Gottes.

τοῦ θεοῦ, gehörige ὡς ἐνομίζετο nicht unbeachtet lässt, welches zeigt, dass Lucas nicht sowohl beabsichtigt, zu sagen, wer Jesus wirklich nach seinem Ursprung sei, sondern für wen man ihn bei seinem Amtsantritt gehalten habe, nämlich zunächst für den Sohn Josephs. Was sich daraus weiter für das Urtheil der Menschen über Jesum ergeben habe, deutet er an durch die zu Ἰωσήφ hinzugefügte Genealogie. So gewiss — will er aussprechen — aus dieser hervorgeht, dass Joseph ein Nachkomme Davids war, so gewiss konnte man Jesum in Folge dessen wohl für den Messias ansehen, aber für den Sohn Gottes nicht in jenem einzigartigen Sinn, in dem ihn Gott bei der Taufe dafür erklärt hatte, sondern nur in dem allgemeinen Sinne, in dem es alle Menschen vermöge ihrer Abkunft von Adam her sind. — Das bei den einzelnen Gliedern wiederkehrende τοῦ ist nicht als der zu dem folgenden Nomen propr. gehörige Artikel anzusehen, den man als abhängig ansieht entweder von dem im Anfang stehenden υἱός, so dass Jesus als Sohn aller in der Genealogie genannten Männer bezeichnet werden würde (Lightf., Beng., Starke, Wies., Riggenbach, Weiss, God.), oder von dem zu dem vorangehenden Nomen jedesmal appositionsweise zu ergänzenden υἱὸν (so früher God.), sondern zu den einzelnen τοῦ ist jedesmal υἱοῦ zu ergänzen und von diesem der darauf folgende Genit. abhängig, so dass nicht nur Ἰωσήφ, sondern auch sämmtliche darauf folgende Namen artikellos stehen. — Mit Ἡλί soll ohne Zweifel der Vater des Joseph genannt werden, während die Annahme vieler Ausleger, Lucas wolle damit den Vater der Maria und mit den folgenden Namen die weiteren Ahnen dieser nennen (Luth., Chemn., Calov, Beng., Paul., Olsh., Krabbe, Hoffm., Ebr., Kurtz, Rigg., Bisp., God., Weiss u. AA.), exegetisch unhaltbar ist, mag man sie nun in der Form vertheidigen, dass man τοῦ Ἡλί von Ἰωσήφ trennt und unmittelbar mit ὤν (oder nach der anderen Lesart mit υἱός) verbindet, die Worte ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ (oder nach der anderen Lesart ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ) aber entweder als Parenthese ansieht oder zu ὢν τοῦ Ἡλί in Gegensatz stellt, oder in der Form, dass man τοῦ Ἡλί zwar mit Ἰωσήφ verbindet, aber annimmt, dass mit τοῦ in diesem ersten Gliede abweichend von den folgenden Gliedern der Kette nicht der Sohn, sondern der Schwiegersohn bezeichnet werde. Gegen diese Annahme spricht aber ausserdem auch der Umstand, dass nach der in der alten Kirche herrschenden Sage der Vater der Maria nicht Eli, sondern Joachim hiess (vgl. Epiphan. adv. haer. 79. Protev. Jac. c. 1. Evang. de nat. Mar. c. 1. hist. de nat. Mar. c. 1.). Wenn aber der Talmud allerdings einmal den Vater der Maria Eli nennt (vgl. Jerusch. Chagig. fol. 77, 4), so kann diese Notiz nicht in's Gewicht fallen, da sämmtliche übrige Angaben des Talmud über den Ursprung und die Familienverhältnisse Jesu völlig aus

der Luft gegriffen sind. Bedenklich könnte nur der eine Umstand machen, dass Matthäus, welcher 1, 1—16 ebenfalls ein Geschlechtsregister des Joseph giebt (denn dass Matthäus wirklich das Geschlechtsregister des Joseph geben will, und nicht, wie Nösgen u. AA. willkührlich annehmen, das der Maria, dürfte kaum mehr zweifelhaft sein), V. 16 als Vater des Joseph nicht Eli, sondern einen gewissen Jacob aufführt und auch weiterhin bis auf David ganz andere Vorfahren des Joseph nennt. Doch bedarf es, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, nicht der künstlichen Annahme einer Leviratsehe (Jul. African. bei Euseb. h. e. I, 7., Theophyl., Euthym.-Zig., Ambros., Augustin., Grot., Wettst., Schleierm.), auch nicht der einer Adoption (Augustin., Wettst., Schegg, Delitzsch), auch nicht der Annahme, dass Lucas, wahrscheinlich aus Abneigung gegen die geschichtliche Dynastie der Davididen mit ihren unwürdigen Königen mit Umgehung der legitimen Erbfolge willkührlich eine obscure Seitenlinie des Königshauses verfolge (Pfleid.). Vielmehr hebt sich die Schwierigkeit in einfacher und natürlicher Weise, sobald man annimmt, dass Lucas das väterliche, Matthäus das mütterliche Geschlechtsregister des Joseph mittheile. Wir nehmen an, das Joseph der leibliche Sohn des der Nathanischen Linie angehörigen Eli, Eli aber mit einer Tochter des Jacob, welcher der königlichen Linie entsprossen war, verheirathet war, so dass Letzterer der mütterliche Grossvater des Joseph war, mit welchem auf väterlicher Seite der der Nathanischen Linie angehörige Matthat auf gleicher Stufe stand. Verhielt es sich so, dann konnte, da Frauen als Glieder der Zeugungskette nicht aufgeführt zu werden pflegten, Matthäus mit demselben Rechte sagen: Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ (das Mittelglied liess Matthäus in diesem wie in verschiedenen anderen Fällen aus, woraus sich die geringe Zahl der von ihm genannten Glieder erklärt), als Lucas: Ἰωσήφ τοῦ Ἡλί, und es bedarf auch nicht einmal der Hypothese, dass die Mutter Josephs eine Erbtochter gewesen (Hofm., Weiss. u. Erf. II, S. 45).

Ueber alle von Eli (V. 23) bis auf Mattatha, den Sohn Nathans (V. 31), genannten Vorfahren des Joseph ist uns eine sonstige Kunde nicht zugekommen. — Was die V. 27 genannten Männer Zorobabel und Salathiel betrifft, so hat man vielfach angenommen, dass dieselben, obgleich als Glieder der Nathanischen Linie aufgeführt, doch mit den von Matthäus 1, 12 aufgeführten Männern gleichen Namens, welche der Salomonischen Linie angehörten (vgl. Esr. 3, 2. 5, 2. 1 Chron. 3, 17. Hagg. 1, 1. 12. 14. 2, 23), für identisch zu halten seien (Ebr., Mey., Weiss, Hofm., Keil, Schanz, Nösg., God.), weil beide Namen sich in beiden Listen ziemlich genau auf dieselbe Zeit beziehen, da sie in beiden ungefähr mitten inne stehen zwischen Jesus und

David. Doch ist diese Annahme, da sie nur bei den künstlichsten Nebenannahmen festgehalten werden kann, gewiss weniger wahrscheinlich, als die, dass es in den beiden einander so nahe stehenden Linien ungefähr gleichzeitig einen Mann des Namens Salathiel gegeben habe, der seinen ältesten Sohn Zorobabel genannt habe (Spanh., Surenh., Paul., Olsh., Osiand., Wies., Bl.). — Ueber Nathan (V. 31) vgl. 2 Sam. 5, 14. 1 Chron. 3, 5. Sach. 12, 12. — Ueber die von David an bis auf Jacob (V. 34) genannten Namen vgl. Ruth 4, 18—22. 1 Chron. 2, 1—15. — Zu den von Abraham an (V. 34) bis Sem (V. 36) genannten Geschlechtsgliedern vgl. 1 Mos. 11, 10—29. — Ueber die Geschlechtsglieder, welche von Sem (V. 36) bis Adam (V. 38) aufgeführt werden, vgl. 1 Mos. 4, 25 bis 5, 32. 10, 21—25. — Auffallend ist, dass der V. 36 aufgeführte Kainan 1 Mos. 10, 24. 11, 12. 1 Chron. 1, 18. 24 wohl in den LXX, nicht aber im hebräischen Texte genannt wird. Die verschiedenen zur Erklärung dieser Erscheinung aufgestellten Hypothesen siehe bei Künöl. Die Hypothese, dass der durch sämmtliche Handschriften bezeugte Name bei Lucas unächt sei (Beza, Chemn., Grot., Gerh., Calov, Zeltner, Rust, Spanh., Heum.), hat nichts für sich. Es bleibt nur die Annahme übrig, dass entweder Lucas selbst oder der Zusammensteller der von ihm aufgenommenen Genealogie ihn aus den LXX entlehnt habe, während die umgekehrte Ansicht, dass derselbe aus unserem Evangelium in die Handschriften der LXX übergegangen sei, durchaus unwahrscheinlich ist. Wie die alexandrinischen Uebersetzer aber zu diesem Namen, den sie sicher nicht in der von ihnen gebrauchten hebräischen Handschrift gelesen haben, gekommen seien, muss dahin gestellt bleiben.

3. Die Versuchung Jesu.

C. 4. V. 1—13. Vgl. Matth. 4, 1—11. Marc. 1, 12. 13.

Der Evangelist berichtet in diesem Abschnitt von einem Ereigniss, das zum vorigen in engster Beziehung steht, dabei aber entgegengesetzten Charakters ist. Hatte sich nach der vorigen Erzählung über Jesu der Himmel geöffnet und war Gott zu ihm in persönliche Beziehung getreten, um ihn feierlich für das von ihm anzutretende messianische Amt zu weihen und mit seinem Geiste auszurüsten, so wird nun hier berichtet, wie unmittelbar darauf das Gott entgegengesetzte Reich ebenfalls zu Jesus in Beziehung getreten und der Fürst desselben persönltch an ihn herangetreten sei, um den Versuch zu machen, ob er Jesum verleiten könne, die messianischen Bahn in solcher Weise zu beschreiten, dass sein eigenes Reich, statt durch ihn geschädigt zu werden, vielmehr durch ihn gekräftigt werde.

Zu unterscheiden ist in der folgenden Erzählung 1) der summarische Bericht von einer vierzigtägigen Versuchung (V. 1 und V. 2a), 2) die specielle Erzählung von drei Versuchungen am Ende der vierzig Tage (V. 2b—12), 3) die Schlussbemerkung (V. 13).

V. 1: Jesus aber des heiligen Geistes voll[1]) kehrte vom Jordan zurück, und ward in dem Geiste fortgeführt in die Wüste hinein[2]) (V. 2:) vierzig Tage lang, indem er vom Teufel versucht ward. — Mit *Ἰησοῦς δέ* wird nach dem, was von der Meinung der Leute über Jesum gesagt worden, zu seiner Person zurückgelenkt. — Die Worte *πλήρης πνεύματος ἁγίου* weisen auf das im vorigen Abschnitt Erzählte zurück. Vorausgesetzt wird, dass der heilige Geist sich auf Jesum bei dessen Taufe nicht herabgelassen hatte, um ihn wieder zu verlassen, sondern um fortan sein bleibendes Eigenthum und das ihn permanent beseelende und leitende Princip zu sein (vgl. Joh. 1, 32. 33. 3, 34.). — *ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου* (vgl. 24, 9) nicht: er zog sich vom Jordan irgend wohin in der Nähe zurück (Paul.), sondern: er wandte sich vom Jordan, zu dem er sich behufs der Taufe begeben hatte, hinweg rückwärts sc. in der Absicht, sich wieder nach Galiläa zu begeben, von wo er gekommen. — *καὶ ἤγετο* ist nicht bloss von einer durch den göttlichen Geist bewirkten ausserordentlichen Geisteserregung zu verstehen (de W., Bisp., Schanz: er stand unter Leitung des heiligen Geistes), sondern von einer mittels Einwirkung auf den Geist Jesu bewirkten räumlichen Fortbewegung, welche nach schon begonnener Rückwärtsbewegung eintrat und Jesum an der Ausführung seiner ursprünglichen Absicht hinderte. Zu erklären ist nicht: „er wurde (in der Wüste unstet) umhergetrieben, ohne dabei ein bestimmtes Ziel in's Auge zu fassen“ (Bl., Mey., Weiss, God., Hofm., Nösg., Holtzm.), was der Ausdruck (auch bei der Lesart *ἐν τῇ ἐρήμῳ*) gar nicht heissen kann, sondern: „er wurde (nach einer bestimmten Richtung) fortgetrieben, fortgeführt.“ Zu denken ist an einen energischen, vom göttlichen Geiste auf Jesum ausgehenden, Impuls, welcher ihn bewog, diese bestimmte Richtung einzuschlagen. Matthäus braucht den stärkeren Ausdruck *ἀνάγειν*, Marcus sogar *ἐκβάλλειν*. Doch ist nicht ein vom göttlichen Geiste ausgeübter Gewaltakt gemeint, welcher die

[1]) *πλήρης*, welches die Rec. hinter *πνεύμ. ἁγ.* hat, stellen Sin BDEFKL It. Vulg. Copt. diesen Worten voran.

[2]) Zu lesen ist *εἰς τὴν ἔρημον* (nach 15 Uncial. Syr. It. Vulg.), während die Lesart *ἐν τῇ ἐρήμῳ* (nach Sin BDL Sah. It.) eine alte Correctur ist, zu der man theils durch das Imperf. *ἤγετο* theils durch Erwägung des Umstandes, dass Jesus bei seiner Taufe durch Johannes sich schon in der Wüste befand, veranlasst worden ist.

Freiheit Jesu aufgehoben habe (God.). Die Worte wollen vielmehr besagen, dass, als Jesus bereits seinen Rückweg nach Galiläa angetreten, der göttliche Geist in der Art auf ihn eingewirkt habe, dass Jesus sein Gehen in die Wüste als göttliche Absicht erkannt und in Folge dessen selbstthätig seiner Bewegung eine andere Richtung gegeben habe. Das Imperf. drückt aus, dass der vom göttlichen Geist ausgehende Antrieb ein während der ganzen 40 Tage fortdauernder gewesen. — *ἐν τῷ πνεύματι* zurückweisend auf *πλήρης πνεύματος ἁγίου*. Es ist darum nicht der menschliche Geist Jesu gemeint (Paul., Bertholdt), sondern der göttliche. Doch ist *ἐν* nicht von der Ursache des Getriebenwerdens (z. B. Bisp., Schanz, Holtzm.) zu verstehen (= *ὑπό* bei Matthäus), sondern von der Sphäre, in der sich Jesus bei dem Getriebenwerden befunden (Ew.) = im Zustande des Geistes, der Geisterfülltheit (vgl. Ezech. 11, 24. 3, 12. 8, 3. 40, 1. 2. Offenb. 17, 3. 21, 10. Luc. 2, 27.). In welchem Sinne sich Jesus *ἐν τῷ πνεύματι* befunden habe, zeigt der Zusammenhang, nach welchem nicht an den Zustand der Exstase gedacht werden kann (Ezech. 11, 24. Offenb. 1, 10. 17, 3. 21, 10.), sondern nur an einen Zustand ähnlich dem, in dem sich Symeon nach Luc. 2, 27 befand, wie ein solcher überhaupt als der dauernde Zustand Jesu von seiner Taufe an anzunehmen ist, bei welchem der göttliche Geist Jesum ganz und gar erfüllte, die eigenen Geisteskräfte desselben nicht suspendirend, sondern erhöhend und eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott vermittelnd. — *ἡμέρας τεσσαράκοντα* gehört nicht zu *πειραζόμενος* (Mey.), sondern zu *ἤγετο* (Vulg., de W., Bl., Weiss, Hofm., Keil, Nösg.). Doch wird damit nicht bloss die Zeitdauer des auf das *ἄγεσθαι* folgenden Aufenthaltes in der Wüste genannt (Lud. de Dieu, Beng., Bolt.), sondern die Dauer des *ἄγεσθαι* selbst, und es soll gesagt werden, dass der Impuls vierzig Tage hindurch fortgewährt habe, und dass Jesus in Folge dessen während dieser Zeit immer weiter gegangen sei. Mit vierzig Tagen soll nicht bloss eine geraume Zeit (Köster, Neand., Krabbe, Weisse, Henneb., Schmid), sondern die wirkliche Zeitdauer genannt werden, wie denn in der Geschichte des Volkes Gottes 40 eine häufig wiederkehrende Zahl ist, nach welcher die Dauer von Zwischenzeiten, Zeiten der Vorbereitung, abgemessen zu werden pflegt. Zu vergleichen sind die 40 Jahre des Zuges Israels durch die Wüste (4 Mos. 14, 34. 5 Mos. 8, 2. 15. 32, 10.), die 40 Tage des Weilens Mosis auf dem Berge Sinai (2 Mos. 24, 18. 34, 28. 5 Mos. 9, 9. 18.), des Ganges des Elias durch die Wüste bis zum Berge Horeb (1 Kön. 19, 8.), des sichtbaren Weilens Jesu auf Erden nach seiner Auferstehung (Apost. 1, 3.). — *εἰς τὴν ἔρημον* in die Wüste hinein. Diess scheint dazu nicht zu stimmen, dass Jesus, als er die Taufe durch Johannes empfing,

sich ja schon in der Wüste befand (vgl. 3, 4. Matth. 3, 1. 11, 7.). Allein es soll der Gedanke ausgesprochen werden, dass der Geist Jesum, als dieser nach der Taufe die Absicht hatte, die Wüste zu verlassen und die Richtung nach Galiläa einzuschlagen, wieder zurücktrieb und immer tiefer in die Wüste hineinzugehen veranlasste. Der Artikel weist auf die bestimmte, bekannte Wüste hin. Doch ist nicht speciell an die Wüste zu denken, in der Johannes taufte (Maldon., Lightf., Mey., AA.), mag man sich nun unter dieser die gaulonitische (Caspari) oder die Wüste Jericho (so gewöhnlich) denken, wie man denn nach der seit den Kreuzzügen herrschend gewordenen kirchlichen Ueberlieferung speciell den Kalkberg Quarantania (jetzt Dschebel Kuruntel) als die Oertlichkeit annimmt, an der Jesus sein 40tägiges Fasten gehalten habe, da diese sicher zu klein ist, als dass Jesus in ihr 40 Tage hindurch hätte unablässig weiter getrieben werden können. Zu denken ist vielmehr an jene ganze sich lang hinstreckende wüste Gegend, welche mit der wüste Jericho beginnend nach Süden hin sich in der Wüste Juda und dann in der grossen arabischen Wüste fortsetzt, in der einst das Volk Israel, der typische Sohn Gottes, gefastet hatte und mannigfach versucht worden war (Chemn., Clerik., Michael., Besser, Nebe). Dass Jesus gerade in die Wüste geführt wurde, geschah nicht, damit er dort in der Einsamkeit Gelegenheit erhalte, über seine messianische Aufgabe ungestört zu meditiren, sondern, wie Matthäus sagt, um vom Teufel versucht zu werden. Dass er aber zu diesem Zweck gerade in die Wüste geführt wurde, hatte seinen Grund nicht darin, dass die Wüste der herrschenden Anschauung zufolge der Aufenthaltsort der bösen Geister war (Baumg.-Cr., de W., Holtzm.), sondern weil sie eine unheimliche und ungastliche Oertlichkeit ist, eine Stätte der Entbehrung und der Schrecknisse (vgl. Marc. 1, 13: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων). Damit, dass Jesus gerade jetzt, wo er im Begriff war, sein messianisches Amt anzutreten, in die Wüste geführt wurde, sollte ihm die Bahn zum Bewusstsein gebracht werden, die er nach dem Willen Gottes als Messias zu wandeln habe, nicht nämlich eine solche, wie es das Volk erwartete, eine Bahn der Ehre und Herrlichkeit (wäre diess der ihm bestimmte Weg gewesen, so würde Jesus den Antrieb erhalten haben, nach Jerusalem, dem Mittelpunkte der Theokratie, zu gehen, um sich dort öffentlich vor dem ganzen Volke als Messias zu offenbaren), sondern eine Bahn der Niedrigkeit. Jesus sollte erkennen, dass der Weg zur messianischen Herrlichkeit nach Gottes Willen durch Niedrigkeit und Entsagung hindurch gehe, dass der König Israels durch die Wüste hindurch den Einzug bei seinem Volke halten müsse. — πειράζειν τινα jemanden auf die Probe stellen, ob er sich zum Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, zur Sünde werde

bestimmen lassen. — Die Worte πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου geben nicht den Zweck des ἤγετο an (de Dieu, Beng., Bolt., Mey., Schanz, Nösg.), sprechen auch nicht aus, dass er nach Verlauf der 40 Tage versucht wurde (Tolet), sondern nennen das, wovon das ἤγετο begleitet wurde (God., Weiss u. AA.), wollen also besagen, dass Jesus schon während der 40 Tage, während welcher er unablässig immer weiter fortgeführt worden, den Versuchungen des Teufels ausgesetzt gewesen sei (so auch nach Marc., während Matth. nur von Versuchungen redet, die nach dem Ende der 40 Tage eingetreten), so dass also während dieser 40 Tage eine doppelte ausserordentliche Einwirkung auf Jesum stattfand: einmal die vom Geiste Gottes ausgehende, der ihn veranlasste, immer weiter zu gehen und ihm dabei den göttlichen Willen in Bezug auf die zu betretende messianische Bahn eröffnete, sodann die vom Teufel ausgehende, der ihn zum Ungehorsam gegen diesen Willen zu bestimmen suchte. — ὑπὸ τοῦ διαβόλου vgl. Hiob c. 1. Sach. 3, 1 ff. Apok. 12, 10. —

V. 2b bis 12 folgt sodann die Erzählung von drei einzelnen näher beschriebenen Versuchungen, welche aber nicht als drei einzelne Vorkommnisse aus der vierzigtägigen Versuchung (Weiss, Hofm.) oder als Beispiele, durch welche der Charakter derselben gezeichnet werden soll (de Dieu, Grot., Beng., Bolt.), mitgetheilt werden, sondern weil der Evangelist sie von der bisher erwähnten zeitlich und sachlich unterschieden wissen will. Indem er jetzt zu ihnen übergeht, will er sagen, dass sie auf jene vierzigtägige gefolgt und von ihr verschieden gewesen seien. Sein Bericht ist demnach ein vollständigerer, als der des Marcus und des Matthäus, von denen der eine nur der vierzigtägigen, der andere nur der drei Endversuchungen Erwähnung thut. Wenn Lucas die vierzigtägige Versuchung nicht ebenso wie die drei Endversuchungen näher beschrieben hat, so liegt der Grund wohl nicht darin, dass Jesus über jene seinen Jüngern nichts Genaueres mitgetheilt hat, sondern darin, dass jene einen nur allgemeinen einleitenden Charakter hatte. Bei jener redete der Teufel zu Jesu, wie wir annehmen dürfen, noch nicht durch bestimmte Worte, sondern durch Handlungen, indem er die natürlichen Schrecknisse der Wüste steigerte, um ihm die von Gott gewollte, durch die Wüste symbolisch abgebildete, messianische Bahn zu verleiden, bei den Endversuchungen tritt er als Person Jesu gegenüber und redet zu ihm in bestimmten Worten, deutlich hinweisend auf das Amt, das Jesus jetzt anzutreten im Begriff war.

V. 2b bis V. 4: Bericht von der ersten Endversuchung.

V. 2b: Und nicht ass er irgend etwas in jenen Tagen,

und als sie vollendet waren, darnach[1]) hungerte er. — οὐκ ἔφαγεν οὐδέν, wie durch die doppelte Negation angedeutet wird, von völliger Speiseenthaltung. Diese soll nicht als aus äusserer Nothwendigkeit geschehend gedacht werden: weil nämlich die Wüste keine Nahrung darbot (Weiss), aber auch nicht als vom göttlichen Geiste herbeigeführt (Hofm., Keil), oder als freiwillig (Kün.): weil Jesus im Genuss von Speisen ein Hinderniss erblickte, sich in der rechten Weise auf das übernommene Amt vorzubereiten, aber auch nicht als natürliche Folge des andächtigen Nachdenkens, in welches er versunken war (God., Schanz), sondern als Folge seiner energischen geistigen Thätigkeit. „Jesus war so ganz auf die Abwehr des versucherisch an ihn Andringenden gerichtet, dass das Bedürfniss leiblicher Nahrung keinen Raum gewann" (Hofm.), ein Beweis davon, in welchem Grade bei ihm, dem Sündlosen, der Leib im Dienste des Geistes stand. Wenn nicht auch des Nichttrinkens Jesu gedacht wird, so soll damit nicht angedeutet werden, dass Jesus, abweichend von seinen alttestamentlichen Vorbildern Moses und Elias (vgl. 2 Mos. 34, 28. 5 Mos. 9, 9. 18. 1 Kön. 19, 8.), während dieser Zeit allerdings getrunken haben möge (Hoffmann, Leben Jesu S. 315), sondern es wird das Nichttrinken als selbstverständlich nur nicht ausdrücklich hervorgehoben, weil der Evangelist dazu keinen Anlass hatte. Wird doch auch des Nichtessens nicht desshalb Erwähnung gethan, weil dasselbe dem Evangelisten an sich als von Wichtigkeit erschienen wäre, um die Art erkennen zu lassen, in welcher Jesus die vierzig Tage verbracht habe, sondern nur, weil es ihm darauf ankam, zu erzählen, wie die erste der Endversuchungen an den in Folge des Nichtessens entstandenen Hunger Jesu angeknüpft habe. — συντελεσθεισῶν αὐτῶν da sie völlig zu Ende, völlig um waren (vgl. V. 13. Apost. 21, 27. Matth. 7, 28.), Angabe des Zeitpunktes, in welchem der Hunger eintrat. — ὕστερον darnach (vgl. Matth. 4, 2. 21, 29. 32. 25, 11. Marc. 16, 14.), nicht müssig, aber auch nicht andeutend, dass sich der Hunger nicht früher eingestellt habe (Hil., Bengel, Mey., Weiss, Keil), sondern auf einen längeren Zeitraum hinweisend, während dessen der Hunger ungestillt fortgedauert habe. — Der Eintritt des Hungers war natürliche Folge des Nachlassens der bisher angehaltenen geistigen Spannung. Jesus hatte durch alle Schrecknisse, durch welche der Satan den Wüstenaufenthalt ihm zu verleiden gesucht hatte, sich nicht irre machen lassen. Mit dem völlig errungenen Siege über die Versuchung trat sein Körper wieder in die normale Thätigkeit.

[1]) ὕστερον (Rec.) fehlt bei Sin BDL Vulg. Sah. Copt. Aeth. Arm.

V. 3: Und es sprach[1]) zu ihm der Teufel: Wenn Du Gottes Sohn bist, so sprich zu diesem Steine, dass er Brod werde. — Wie der Teufel zuvor die natürlichen Schrecknisse der Wüste benutzt hatte, um Jesum in Versuchung zu führen, so knüpft er jetzt zu gleichem Zwecke an den Hunger Jesu an. — Wenn Lucas hier nicht wie Matthäus von einem Herzutreten des Teufels redet, so hat diess darin seinen natürlichen Grund, dass er ja schon von vorangegangenen Versuchungen des Teufels gesprochen hat, woraus der Leser die Gegenwärtigkeit des Teufels erschliessen konnte. Das Neue der jetzigen Versuchung besteht nicht darin, dass der Teufel als ein unmittelbar gegenwärtiger auf Jesum einwirkt, sondern darin, dass er in deutlichen Worten zu ihm spricht. Diess setzt voraus, dass er sich jetzt ihm auch als Person wahrnehmbar macht, wobei es sachlich gleichgültig ist, ob diess in einer seinem äusseren oder nur seinem inneren Sinne wahrnehmbaren Weise geschehen sei. Man hat gemeint, dass der Teufel bei seiner Erscheinung sich ohne Zweifel entweder in einen Menschen (Bengel, Starke, Keim) oder in einen Engel des Lichts (Heum.) verkleidet habe, da die Versuchung für Jesum nichts Versuchliches gehabt haben würde, wenn der, von dem sie ausging, von Jesus als Teufel erkannt wurde. Allein wie hätte der Teufel meinen können, den durch seine Verhüllung täuschen zu können, von dem er wusste, dass es der Sohn Gottes sei? — Die Worte *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*, mit denen der Teufel anhebt, und welche offenbar auf die unmittelbar nach der Taufe Jesu von Gott gesprochenen Worte: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* (vergl. 3, 22.) zurückweisen, haben nicht den Sinn von: „da du Gottes Sohn bist“ (God., Weiss); das *εἰ* soll aber auch keinen Zweifel an der Wirklichkeit der ihm zugeschriebenen Gottessohnschaft aussprechen (Chrys., Euthym.-Zig., Beng., Grot., Schanz), sondern der Teufel will durch den problematischen Ausdruck darauf hinweisen, dass die äussere Lage Jesu zu seiner Gottessohnschaft nicht stimme, und dass man daher, wenn man auf jene hinblicke, an dieser zweifeln könnte. Die Worte haben den Zweck, in Jesu Unzufriedenheit mit seiner Lage und Zweifel daran zu wecken, dass Gott der Heilige sei und es wahrhaft mit ihm wohl meine, da er sich ihm gegenüber nicht als Vater bewähre. — *εἰπέ* von dem schöpferischen Sprechen (vgl. 2 Cor. 4, 6), so dass also der Teufel schöpferische Kraft in Jesu voraussetzt, was zu der Annahme nöthigt, dass er in ihm den Sohn Gottes in metaphysischem Sinne erkannt hat. — *τῷ λίθῳ τούτῳ* (Matth.: *οἱ λίθοι οὗτοι*) nicht = cuivis horum lapidum (Grot., Rosenm.), sondern hin-

[1]) Statt *καὶ εἶπεν* (Rec.) haben Sin BDL It. Vulg. Copt. *εἶπε δέ*.

weisend auf einen bestimmten gerade daliegenden Stein (voraussetzend, dass es zur Stillung des Hungers Jesu ja der Verwandlung nur dieses einzelnen Steines, nicht mehr, bedürfe), wie sie die Wüste in grosser Zahl darbot (vgl. 3, 8.), den Jesus (wie der Dativ andeutet) wie eine Person, der man Befehle giebt, anreden und ihm das schöpferische „Werde!“ zurufen soll. — ἵνα nicht = damit (Fritzsche, Mey.), sondern: dass (vgl. Matth. 4, 3. 20, 21. Marc. 3, 9. Luc. 10, 40. Offenb. 6, 11. 9, 4.). — ἄρτος Brod im eigentlichen Sinne, sofern dieses das gewöhnlichste Nahrungsmittel des Menschen ist. Stein und Brod wegen Aehnlichkeit der Gestalt bei innerer Wesensverschiedenheit einander gegenüber gestellt. Dieselbe Gegenüberstellung auch Spr. 20, 17. Luc. 11, 11. Matth. 7, 9. — Die Aufforderung setzt voraus, dass die zur Stillung des Hungers und Erhaltung des Lebens nothwendige Speise in der unfruchtbaren Wüste auf natürlichem Wege nicht zu beschaffen sei. Von dieser Voraussetzung ausgehend fordert der Teufel Jesum auf, seine Gottessohnschaft sich zu Nutze zu machen, um sein Leben zu erhalten, da Gott ihn im Stich lasse, während es doch nur eines Gebrauchs der in ihm liegenden Kraft bedürfe, um sich die zum Leben nothwendige Nahrung zu beschaffen. Sinn: „Hilf dir selbst, da Gott dich verlassen hat, wozu du ja nicht nur die Kraft, sondern auch die Pflicht hast, da es sich für den Sohn Gottes nicht geziemt, sich unter äusserem Drucke zu befinden oder gar den Hungertod zu sterben.“ Worin aber bestand das Versuchliche dieser Aufforderung? Man hat gemeint, der Teufel habe Jesum, von dem er voraussetzte, dass er als blosser Mensch das Wunder, zu dem er ihn aufforderte, nicht werde thun können, durch Misslingen desselben davon überzeugen wollen, dass er durch die nach der Taufe an ihn ergangene Stimme getäuscht worden sei (Grot., Rosenm.). Allein dann würde der Teufel nicht eigentlich eine böse Absicht gehabt haben, sondern es würde sich in seiner Aufforderung nur seine Kurzsichtigkeit und Thorheit zu erkennen gegeben haben. Andere haben gemeint: es wäre eine Sünde gewesen, wenn Jesus zu seinem eigenen Nutzen von einer Wundermacht Gebrauch machte, welche ihm nur zum Besten Anderer verliehen war (Olsh., Mey., Bl., Oosterz., Keil, Nösg.). Allein dass Jesus die ihm zu Gebote stehenden Kräfte nicht hätte benutzen dürfen, um sich vom Hungertode zu erretten, ist eine ganz willkührliche Annahme. Nicht minder unrichtig ist die Meinung, dass Jesus durch den Gebrauch seiner Wundermacht zur Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse seinen Stand als Menschensohn verleugnet und vor der Zeit seinen Stand als Gottessohn zur Erscheinung gebracht, also den Act seiner Menschwerdung zurückgenommen haben würde (God., Keil), da die Aufforderung ja nicht dahin ging, fortan ein Leben der Herrlichkeit

zu führen, sondern nur sich aus seiner augenblicklichen Nothlage zu befreien, um das irdische Leben überhaupt fortsetzen zu können. Eher könnte man mit Weiss annehmen, der Teufel sei von der Voraussetzung ausgegangen, Jesus werde, obwohl der Sohn Gottes, das Wunder desshalb nicht thun können, weil Gott, von dem die Kraft zu jedem Wunder allein kommen kann, ihm nicht zu einer Handlung die Kraft gewähren würde, zu der ihn der Teufel aufgefordert, und seine Absicht sei gewesen, durch Misslingen des Wunders in Jesu Zweifel an seinem Messiasberuf zu erregen. Allein dann würde man sich wundern müssen, dass Jesus in seiner Antwort auf diese Absicht des Teufels in keiner Weise Rücksicht nimmt. Die Antwort Jesu macht allein die Annahme wahrscheinlich, dass der Teufel durch Erregung von Zweifeln an der Liebe Gottes in Jesu dessen Verhältniss zu Gott stören wollte (Luth., Starke). Zu beachten ist, dass Jesus nach dem Bericht der Evangelien nicht freiwillig, sondern getrieben durch den Geist Gottes in die Wüste gegangen war, und dass Gott selbst ihn in die Lage versetzt hatte, in der er sich gegenwärtig befand. Daraus ergab sich für Jesus die Pflicht, nicht daran zu zweifeln, dass gerade der Zustand, in dem er sich thatsächlich befand, der für jetzt von Gott gewollte sei, und dass Gott denselben zur rechten Zeit auch wieder aufheben werde. Der Gedanke, dass Gott ihn im Stiche gelassen habe, und dass es daher einer Selbsthülfe bedürfe, um sich vom Hungertode zu erretten, wäre Unglaube, wäre Mangel an Vertrauen zu dem Gott gewesen, von dem er so eben bei der Taufe ein neues Liebes-Zeugniss erhalten hatte, und ein Heraustreten aus dem innigen Gemeinschaftsverhältniss, indem er sich mit ihm befand.

V. 4: Und es antwortete ihm Jesus[1]) und sprach: Es steht geschrieben: „Nicht bei Brod allein wird leben der Mensch, sondern bei jeglichem Worte Gottes[2]).“ — Jesus antwortet dem Teufel durch Anführung eines Schriftwortes, entnommen aus 5 Mos. 8, 3 (vgl. Weish. 16, 26.), und zwar abgekürzt nach den LXX, eingeführt mit dem der Stelle entnommenen *ὅτι*. Das angeführte Schriftwort ist Jesu die Waffe, mit der er die Versuchung von sich abwehrt. Indem er dasselbe dem Teufel entgegenhält, nennt er diesem

[1]) Statt *ἀπεκρίθη Ἰησοῦς πρὸς αὐτὸν λέγων* (Rec.) haben Sin BL *ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς*.

[2]) Die Worte *ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ* (Rec.) fehlen bei Sin BL Copt. Sah. Doch ist ihre Entlehnung aus Matthäus nicht wahrscheinlich, weil dann die Abschreiber sicher auch die Worte *ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος* aus Matthäus herübergenommen haben würden.

den Grund, der ihn bestimme, seiner Aufforderung nicht zu folgen. Das Schriftwort enthält einen Ausspruch des Moses, durch welchen dieser die Israeliten, nachdem er sie zuvor an die wunderbaren Führungen erinnert, durch welche Gott das Volk während der vierzig Jahre des Zuges durch die Wüste geleitet hatte, schliesslich darauf hinweist, wie Gott sie, als sie Hunger litten, durch das Manna gespeist habe, das ihnen und ihren Vätern bis dahin unbekannt gewesen, damit sie erkenneten, dass Gott, um das Leben der Menschen zu erhalten, nicht an die gewöhnliche Nahrung gebunden sei, sondern diess durch jedes Mittel zu bewirken vermöge, welches er durch sein Machtwort zu einem Nahrungsmittel für die Menschen bestimme. Indem Jesus diese Worte dem Teufel entgegenhält, will er sagen: Um mich am Leben zu erhalten, bedarf es nicht eines Heraustretens aus den Schranken, in denen ich mich gegenwärtig befinde, dadurch, dass ich mittels der Kräfte, die mir als Sohn Gottes zukommen, Brod herbeischaffe, da Gott, wie er bei dem Zuge der Israeliten durch die Wüste gezeigt hat, nicht an einen bestimmten äusseren Stoff gebunden ist, um den Menschen zu erhalten, sondern es dazu nur seines Willens bedarf. Damit schlägt Jesus die Versuchung von sich zurück. Der Teufel hatte in ihm Misstrauen gegen Gott, Zweifel an dessen Liebe wecken wollen. Jesus aber nimmt davon nur Anlass, sich das Liebesverhältniss, in dem Gott zu ihm steht, desto lebendiger zum Bewusstsein zu führen, und das unbedingteste Vertrauen zu ihm auszusprechen. — *ἐπί* entsprechend dem hebr. עַל = auf Grund (das Brod als Basis des menschlichen Lebens gedacht). — *ζήσεται* wörtliche Uebertragung von יִחְיֶה. Das Futurum hat hier nicht die Bedeutung eines eigentlichen Futur. (Fritzsche), auch bezeichnet es nicht, was geschehen soll (Ew., Bl.), sondern das, was in Zukunft alle Zeit geschehen wird, wie es bisher immer geschehen ist, mithin als Regel betrachtet werden kann. Gemeint ist aber nicht in der ersten Hälfte des Satzes das äussere, in der zweiten das wahre Leben (so Haupt: „Der Mensch lebt nicht nur diess äussere, vom Brod abhängige Leben, sondern sein wahres Leben besteht in dem Eingehen in den göttlichen Willen, dieser ist die wahrhaftige Speise"), sondern in beiden Hälften das sinnliche Leben. — *ὁ ἄνθρωπος* nicht: der Mensch *κ. ε.* (= insignis ille homo) d. h. der Messias (Fritzsche), sondern: der Mensch überhaupt d. h. jeder Mensch. Der Ausdruck steht in einem gewissen Gegensatze zu *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Doch will Jesus damit nicht verneinen, dass er der Sohn Gottes sei, sondern nur betonen, dass er hinsichtlich der Bedingungen des Daseins und Lebens allen anderen Menschen gleich sei. — *ῥήματι* nicht: Sache, Ding (Beng., Kün.), sondern: Wort, Aus-

spruch. πᾶν ῥῆμα θεοῦ ist darum nicht: Alles, was Gott nennt oder anordnet als Nahrung für den Menschen (Beng., Bl.), aber auch nicht: jede zur Erfüllung bestimmte Willensäusserung Gottes (Usteri, Fritzsche), sondern: jedes Wort, jeder Spruch, durch welchen Gott bestimmt, dass das Leben des Menschen (auch ohne äussere Nahrungsmittel) erhalten werden soll. πᾶν hinweisend auf die absolute Macht Gottes, der die mannigfaltigsten Mittel zu Gebote stehen, um je nach den Umständen in verschiedener Weise seine Absichten auszuführen.

V. 5—8: Bericht von der zweiten Endversuchung (von Matthäus an dritter Stelle erzählt).

V. 5: Und es führte ihn der Teufel auf einen hohen Berg[1]) und zeigte ihm alle Reiche des Erdkreises in einem Augenblicke. — Wenn die vorige Versuchung an den Hunger Jesu angeknüpft hatte, so knüpft die gegenwärtige, wie wir annehmen dürfen, an den besonderen Gemüthszustand an, in dem sich Jesus damals befand. Jesus war dazu bestimmt, die ganze Welt zu erobern, um sie Gotte zu unterwerfen. Die Ausführung dieses Auftrages sollte jetzt beginnen. Aber die Schwierigkeit derselben war Jesu wohlbekannt. War doch die Lösung der ihm gestellten hohen Aufgabe nur bei gänzlicher Selbstverleugnung und bei völligster Anstrengung aller Kräfte Leibes und der Seele möglich. Der Gedanke an diese von ihm zu überwindenden Schwierigkeiten mochte eben jetzt Jesum beschäftigen und seine Seele mit Bangigkeit erfüllen. An diesen Druck, unter dem die Seele Jesu seufzte, knüpft nun, wie wir annehmen dürfen, der Teufel an, wenn er Jesu den im folgenden Vers mitgetheilten Vorschlag macht. Seine Absicht geht offenbar dahin, Jesu einen Weg zu zeigen, um das Ziel zu erreichen, bei dessen Betretung von äusserer Schwierigkeit nicht mehr die Rede sein kann, dabei verschweigt er ihm aber, dass er bei Befolgung seines Rathes in entschiedenen Gegensatz gegen Gott treten würde. — ἀναγαγών (= nachdem er ihn hinaufgeführt hatte) bedarf durchaus einer örtlichen Näherbestimmung, wie die meisten kritischen Zeugnisse eine solche in den sicher ächten Worten εἰς ὄρος ὑψηλόν darbieten, da ohne eine solche der Ausdruck völlig unverständlich sein würde, der für sich allein weder heissen könnte: „nachdem er ihn an einen höher gelegenen Ort geführt hatte“ (Mey., Weiss, Keil, Schanz), noch: nachdem er ihn hoch hinauf in die Luft entrückt hatte“ (God., Volkm., Hofm.). Ueber die Art, in welcher der Teufel Jesum auf den Berg geführt habe,

[1]) Die Worte ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλόν (Rec.) fehlen bei Sin BL Copt. Sah., sind aber kaum entbehrlich und wohl durch einen Schreibfehler ausgelassen worden.

spricht sich Lucas nicht näher aus. Doch ist jedenfalls weder an ein wunderbares, durch magische Künste des Teufels bewirktes, Entrücktwerden Jesu (Hier., Strauss, Ebr., de W., Nebe, Hofm.) noch an eine Fusswanderung Jesu neben dem ihn führenden Teufel (Euthym.-Zig., Maldon., Olear., Michael.) zu denken. Der Evangelist denkt sich wohl das ἀνάγειν hier nicht anders, als das ἄγειν, von welchem V. 1 die Rede war. Er will sagen, der Teufel habe auf Jesum einen geistigen Impuls ausgeübt, in Folge dessen dieser (da er diesen Gang als einen zugleich von Gott gewollten erkannte) sich freiwillig auf den ihm vom Teufel näher bezeichneten Berg begeben habe. — Willkührlich ist es, den Berg näher bestimmen zu wollen (nach der späteren kirchlichen Sage war es der Berg Quarantania; die Ausleger dachten entweder an den Zion (Hasäus) oder an den Horeb (Bochart) oder den Tabor (Druthm.) oder den Nebo (Michael.) oder den Oelberg (Kün.) oder an einen von dem Teufel besonders hervorgezauberten Berg (C. F. Fritzsche)), da der Evangelist selbst über ihn nichts weiter zu sagen weiss, als dass er hoch gewesen. Die Höhe desselben wird ausdrücklich hervorgehoben, weil nur ein solcher dem besonderen Zwecke des Teufels entsprechen konnte. — ἔδειξεν kann nicht von dem Hinweisen auf das, was man mit sinnlichen Augen sehen konnte (Hofm.), verstanden werden, da man von einem, wenn auch noch so hohen, Berge nicht alle Reiche des Erdkreises überschauen kann. Doch kann auch nicht ein mit dem Zeigen verbundenes Schildern (so der Verf. des opus imperf. in Matth., Euthym.-Zig., Rhab. M., Thom., Wettst., Heum., Kün., Glöckl.) gemeint sein, da ein solches nicht ἐν στιγμῇ χρόνου hätte geschehen können, auch nicht ein Zeigen in der Vision (Olsh.), da dann ein Führen auf den Berg überflüssig gewesen wäre. Gemeint ist vielmehr ein durch zauberische Künste dem Anblicke Jesu Vorführen (Theophyl., Grot., Schmid, Nebe, God.). Satan führte — so sind die Worte zu verstehen — durch ein Blendwerk alle Reiche der Erde in einem Gemälde Jesu vor Augen, er entrollte vor ihm ein grossartiges Tableau, auf welchem gleich einer Landkarte alle diese Reiche sich seinem Auge darstellten. „Der hohe Berg gewährte schon eine weite Aussicht, dieses Panorama vergrösserte Satan noch durch seine Gaukelbilder in der Luft“ (Nebe). — πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ist weder auf die Landschaften Palästina's (Lösner, Fischer, Krebs, Kün., Ros., Mich., Stolz, Gratz) noch auf die heidnischen Länder mit Ausschluss Palästina's (de W., Mey., Oosterz., Keim, Haupt) oder auf die Länder des römischen Reiches (le Cene, J. Saubert) zu beschränken, sondern ist eigentlich zu verstehen: von sämmtlichen Reichen der ganzen Welt. Und zwar ist der Ausdruck nicht hyperbolisch zu verstehen (Druthmar: amplissimum

terrarum tractum; ähnlich Hofm., Weiss), sondern, wie ἐν στιγμῇ χρόνου zeigt, nach seinem Wortverstande. Gemeint sind sämmtliche Theile des ganzen grossen Gebietes, über welches der Teufel thatsächlich herrschte, des Bereiches, in welchem die durch den Teufel in die Welt gebrachte Sünde waltete. — ἐν στιγμῇ χρόνου in einem Augenblick vgl. Jes. 29, 5. 2 Macc. 9, 11 (στιγμῇ [im N. T. nur hier] von στίζω = ein Stich, Punkt, hier von dem kleinsten Theile der Zeit) = ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ (1 Cor. 15, 52) oder ἐν ἀκαρεῖ χρόνῳ (öfter bei Aristoph. und Plut.), womit nicht gesagt werden soll, dass die Erscheinung selbst nur einen Augenblick gedauert habe (Orig.), oder dass das Zauberbild schon im nächstfolgenden Moment vor dem Alles durchschauenden, die Realitäten von dem blossen Schein unterscheidenden, Blicke Jesu in sein Nichts zerflossen sei (Nebe), noch weniger auf die Vergänglichkeit der Jesu gezeigten weltlichen Herrlichkeit hingewiesen (Ambros.), sondern gesagt werden soll, dass sämmtliche Reiche nicht etwa successiv, sondern, ungeachtet ihrer verschiedenen örtlichen Lage auf der ganzen Erde, auf ein Mal Jesu zur Anschauung gebracht worden seien (de W., Mey., Bl., Weiss, Schanz). Es soll damit auf die Grossartigkeit der Erscheinung hingewiesen werden, die der Teufel Jesu vorgezaubert habe, um ihm damit zu imponiren. Nicht genug, dass er das ganze Gebiet seiner Herrschaft vor seinen Augen ausbreitete, sondern er that diess auch mit einem Schlage, so dass Alles zusammengeschaut werden konnte, sein Machtgebiet in einer Gesammterscheinung, in seiner ganzen Grösse und Herrlichkeit zur Anschauung kam. Er hat es darauf abgesehen, Jesum durch den plötzlich hervorgerufenen grossartigen Anblick zu überraschen und seine Begehrlichkeit zu reizen.

V. 6: Und es sprach zu ihm der Teufel: Dir will ich diese ganze Gewalt geben und deren Herrlichkeit, denn mir ist sie übergeben, und wem ich will, gebe ich sie. (V. 7:) Falls du also dich anbetend vor mir niederwirfst, soll sie ganz[1]) dein sein. — Nachdem der Teufel Jesum mittels der ihm vorgeführten Erscheinung in die Gemüthsstimmung versetzt zu haben glaubt, bei welcher dieser geneigt sein konnte, auf seinen Plan einzugehen, tritt er mit der Versuchung selbst an ihn heran, indem er dabei schlau berechnend schrittweise vorwärts schreitet, um mit Sicherheit sein Ziel zu erreichen. Zuerst weist er, ohne eine Bedingung zu nennen, auf die Grösse der Gabe hin, die er Jesu zugedacht habe. Dann sucht er einem möglichen Bedenken zu begegnen, als ob er etwas anbiete, was er selbst nicht besitze, oder

[1]) Statt πάντα (Rec.) ist nach sämmtlichen Uncialen πᾶσα zu lesen.

worüber zu verfügen er keine Befugniss habe. Und endlich tritt er mit der Bedingung hervor, indem er die Gegenleistung nennt, die er von Jesus erwartet. — Die Pronomina σοί — ἐμοί — σύ mit Nachdruck vorangestellt. — τὴν ἐξουσίαν ταύτην wörtlich = τὴν ἐξουσίαν τούτων τῶν βασιλειῶν (Born., Mey., Weiss) d. h. der Sache nach: dieses vor Augen liegende Herrschaftsgebiet (vgl. 23, 7. Apost. 26, 18.). ἅπασαν Hinweisung auf den äusseren Umfang, τὴν δόξαν αὐτῶν auf die werthvolle Beschaffenheit der Herrschaft. ἡ δόξα = der Inbegriff alles dessen, was das Herrschaftsgebiet Herrliches und Glänzendes in sich enthält, wie irdische Reichthümer, Schätze, Wohlleben, Ehre und dergl. — αὐτῶν bezieht sich nicht auf die Bewohner (Hofm.), sondern auf die einzelnen Theile, aus denen die ἐξουσία besteht. — ὅτι κ. τ. λ. Angabe, mit welchem Rechte er δώσω sagen könne. Sinn: Denn es ist ja nicht etwa nur ein eitles, prahlerisches Vorgeben, dem es an der Kraft der Ausführung fehlt, wenn ich erkläre, dir diese Herrschaft geben zu wollen. Vielmehr habe ich als ihr rechtmässiger Eigenthümer volle Befugniss, über sie zu verfügen. — παραδέδοται sc. ὑπὸ θεοῦ. Damit bezeichnet der Teufel sich als den gegenwärtigen Besitzer der Welt (vgl. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 10.), Gott aber als seinen Lehnsherrn, wobei er die Voraussetzung verschweigt, unter der er seine Macht über die Welt ausübt. Er drückt sich so aus, als ob er ursprünglich von Gott mit der Herrschaft über die ganze sichtbare Welt belehnt worden sei, so dass diese sein rechtmässiges Eigenthum sei, während doch Gott ihm nur für eine bestimmte Zeit überlassen hatte, was er selbst mittels der Sünde willkührlich sich genommen hatte. Denn dem Teufel gehört die Welt nicht ursprünglich, sondern nur unter Voraussetzung der Sünde, sie ist mithin nicht sein rechtmässiges, sondern sein usurpirtes Eigenthum. Ohne genügenden Grund sieht Grau in den Worten einen gegen ein dualistisches Missverständniss, welches Heidenchristen nicht fern gelegen, gerichteten Zusatz des Lucas. — καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν Angabe der Art, in welcher er Besitzer der Herrschaft sei. — καί und zwar. — Sinn: und zwar ist mir diese Herrschaft in der Weise übergeben worden, dass dieselbe mein volles Eigenthum ist, über das ich völlig selbstständig verfügen kann. — δίδωμι αὐτήν d. h. nicht: ich pflege sie zu geben, sondern: ich k a n n sie geben. Der Teufel schreibt sich damit als Ausfluss der ihm von Gott verliehenen Herrschaft die Macht zu, auch wieder seine Unter-Vasallen frei nach seinem Belieben ernennen zu können, womit er aber eine Unwahrheit ausspricht, da die Welt in diesem Sinne niemals das Eigenthum des Teufels gewesen ist, vgl. 1 Cor. 10, 26. — σὺ οὖν κ. τ. λ. Folgerung aus dem Vorigen und Wiederaufnahme der Worte σοὶ δώσω. σύ nachdrucksvolle Hinweisung auf die Auszeichnung,

die er Jesu zugedacht habe. Sinn: Demnach nun d. h. vermöge der mir unzweifelhaft einwohnenden Verfügungs-Befugniss erkläre ich hiermit, dass keinem Anderen als dir diese ganze Herrschaft zu eigen gehören solle. — ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ Angabe der Bedingung = wenn du dich vor mir niederwirfst. Sinn: Da meine Macht nicht zweifelhaft sein kann, so hängt demnach, ob du in den Besitz dieser Macht kommst, nur davon ab, ob du in die von mir, dem Herrn, gestellte Bedingung eingehst. Nicht ohne Weiteres, sondern nur bedingungsweise will er ihm die Herrschaft überlassen. Mit dem προσκυνεῖν ist nicht göttliche Anbetung gemeint (de W., Bl., Schanz), sondern nur die im Orient gewöhnlichen Zeichen der Devotion, welche jeder Untergebene seinem Vorgesetzten schuldig ist. Jesus soll in herkömmlicher Weise zu erkennen geben, dass er die Herrschaft des Teufels als eine rechtmässige anerkenne und dass er bereit sei, zu ihm in ein Dienstverhältniss zu treten. Als Consequenz hätte diese Huldigung eingeschlossen, dass er den Teufel in vollem Besitz seiner Herrschaft belassen und bei Gründung des messianischen Reiches in seinen Willen eingegangen, dasselbe als ein solches und mit solchen Mitteln gegründet hätte, dass die Interessen des Teufels nicht geschädigt worden wären. Jesus soll nach dem Willen des Teufels, statt in einen Kampf, vielmehr in einen Bund mit ihm treten und bei allen seinen Handlungen sich von ihm inspiriren lassen. Der Teufel will also seine Herrschaft Jesu nicht abtreten, so dass er selbst aufhörte, sie zu besitzen, sondern er will der Oberherr bleiben und Jesum nur in seinen Dienst nehmen. Er wusste, dass die Welt, deren faktischer Herrscher er selbst war, für Jesum, den Sohn Gottes bestimmt sei; er wusste auch, dass das von Jesus zu gründende Weltreich ein Reich ganz anderer Beschaffenheit sein solle, als das seinige, so dass mit dem Zustandekommen dieses Reiches sein eigenes ein Ende haben musste. Da sucht er nun in schlauer Berechnung Jesum zu überreden, diese Herrschaft in einer für ihn selbst unschädlichen Weise in Besitz zu nehmen, so dass er selbst in Wirklichkeit Herrscher geblieben wäre, indem er Jesum zu bestimmen sucht, die Herrschaft nicht unmittelbar von Gott, sondern von ihm in Empfang zu nehmen und das Reich unter Anerkennung seiner Oberherrschaft zu gründen, nicht ein neues Reich zu gründen, sondern das schon bestehende Weltreich ungeändert sich anzueignen und fortzusetzen, und verheisst für diesen Fall, ihn in jeder Weise unterstützen zu wollen. Dabei verschweigt er ihm, dass er damit in den entschiedensten Gegensatz gegen Gott treten würde, sondern stellt es so dar, als ob das Reich des Teufels auch ein Reich Gottes sei, und als ob es ihm (dem Teufel) nur darauf ankomme, Jesu die Besitzergreifung seines

Reiches zu erleichtern, da es ja anerkannter Weise leichter ist, ein schon bestehendes Reich zu beherrschen, als ein neues durch Eroberung zu gründen.

V. 8: Und es antwortete Jesus und sprach zu ihm[1]): Weiche zurück von mir, Satan![2]) Geschrieben steht[3]): Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten[4]) und ihm allein dienen! — Jesus weist die ihm gemachte Zumuthung, dem Teufel zu huldigen, mit Entrüstung zurück und begründet diese Abweisung mit Worten der Schrift. — *ὕπαγε ὀπίσω μου* = *ὕπαγε ἀπ' ἐμοῦ εἰς τὰ ὀπίσω* d. h. gehe hinweg hinter mich, gehe aus meinem Angesichte fort, so dass ich dich nicht mehr sehe (Euthym.-Zig.). Die Worte enthalten nicht nothwendig den Befehl, sich überhaupt zu entfernen und die versucherische Thätigkeit einzustellen, sondern können auch als ein sehr starker Ausdruck des Abscheus genommen werden (vergl. Matth. 16, 23. Marc. 8, 33.), so dass man nicht mit Recht sagen kann, dass sie wohl zur letzten, nicht aber zur vorletzten Versuchung passen. *σατανᾶ* nicht = scelus, pestis (Fischer, Kün.), sondern Nomen propr. Jesus bezeichnet den Versucher mit dem Namen, mit dem man den Teufel zu benennen pflegte, nicht aber, weil er ihn erst jetzt als solchen erkennt (Paul., de W.), sondern mit Rücksicht auf seine gegenwärtige Forderung. War doch diese eine recht eigentlich satanische, da sie dahin ging, mit dem Feinde Gottes einen Bund zu schliessen und nicht ein Reich Gottes, sondern ein widergöttliches Reich zu gründen, ein Charakter, welchen die vorangegangene Forderung nicht in gleicher Weise gehabt hatte, da diese sich auf etwas bezog, was unter anderen Umständen Pflicht gewesen wäre. — *γέγραπται κ. τ. λ.* Begründung der in den vorigen Worten enthaltenen Zurückweisung der Forderung durch Hinweisung auf den göttlichen Willen, wie derselbe in der Schrift seinen Ausdruck gefunden. Das Citat ist der Stelle 5 Mos. 6, 13. entnommen und wird frei nach den LXX angeführt. Statt des dort stehenden Wortes *φοβηθήσῃ* wählt Jesus im Gegensatz zu der ihm zugemutheten *προσκύνησις* den den Gedanken nicht verändernden Ausdruck *προσκυνήσεις*, welcher die Form vergegenwärtigt, in welcher das *φοβεῖσθαι τὸν θεόν* sich zu äussern

[1]) Statt *ἀποκρ. αὐτῷ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς* (Rec.) haben Sin LΞ *ἀποκρ. ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ.*

[2]) Die Worte *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ* (Rec.) fehlen in Sin BDL und den meisten alten Uebersetzungen und sind zweifelhafter Aechtheit.

[3]) Hinter *γέγραπται* hat die Rec. nach nur wenigen Zeugen *γάρ*.

[4]) Statt *προσκυν. κύριον τ. θεόν σου* (Rec.) haben Sin BDLΞ *κύριον τ. θεόν σου προσκυν.*

pflegt. In der angeführten Stelle ermahnt Moses Israel, wenn es in das Land der Verheissung gekommen sein werde, Gottes, der es aus Aegypten geführt, nicht zu vergessen, sondern mit Ausschluss aller heidnischen Götter sich allein an ihn zu halten. In der hier an Israel gerichteten Ermahnung findet Jesus die Gesinnung gegen Gott überhaupt gezeichnet, welche die Schrift vom Menschen fordert, und er will sagen, dass er das hier ausgesprochene Gebot übertreten würde, wenn er der Aufforderung, den Teufel neben Gott als seinen Herrn anzuerkennen, folgen wollte.

V. 9 bis 12: Bericht von der dritten Endversuchung (von Matthäus an zweiter Stelle erzählt).

V. 9a: Und er (der Teufel) führte ihn nach Jerusalem und stellte ihn[1]) auf die Zinne des Heiligthums. — Wenn der hohe Berg, von dem V. 5 die Rede war, den Mittelpunkt des satanischen Reiches repräsentirte, so kommt Jerusalem als der Mittelpunkt der Theokratie in Betracht. Die Weigerung Jesu, das bestehende satanische Reich übernehmen und fortan regieren zu wollen, giebt dem Teufel Veranlassung, Jesum nunmehr dahin zu führen, wo das Reich Gottes sein Centrum hatte. — *τὸ πτερύγιον* (Diminut. von *πτέρυξ* Flügel, Feder, im N. T. nur hier und Matth. 4, 5.) wird ausser von den Flügeln der Vögel auch von dem äussersten Theile eines Gegenstandes überhaupt gebraucht, wie von den Flossfedern der Fische, den äussersten Enden des hohenpriesterlichen Brustschildes, dem Saume der Kleider. Demgemäss soll hier damit der äusserste Theil des *ἱερόν* bezeichnet werden. Man hat gemeint, dass *πτερύγιον* hier = Seitengebäude, Flügel eines Baues sei (Wolf, Olsh.). Doch müsste man, da der Tempel verschiedene Seitengebäude hatte, dann annehmen, dass eines derselben *κ. ε.* den Namen *τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* geführt habe, was sich nicht nachweisen lässt, abgesehen davon, dass der Ausdruck *πτερύγιον* zur Bezeichnung von Seitengebäuden überhaupt sonst nicht vorkommt. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit ist der Ausdruck hier Bezeichnung der höchsten Erhebung eines Baues, und zwar nicht des Daches selbst (Keim, Krebs) oder des Giebels (Vulg., Paul., Bl.), sondern des vorspringenden äussersten Endes des mit einer Brustwehr versehenen Giebeldaches (Fritzsche, Win., Weiss, Hofm.) — Der allgemeine Ausdruck *τοῦ ἱεροῦ* lässt zweifelhaft, ob an den Tempel im engeren Sinne (Luth., Beza, Grot., Paul., Fritzsche, Win., Bl., Weiss, Hofm.) oder an ein Nebengebäude desselben (Wettst., Mich., Kün., Baumg.-Cr., Mey., Casp., God., Keil), etwa die Halle Salomo's (Wettst., Mich.) oder die *στοὰ βασιλική* (Kün., Baumg.-Cr., Mey., Casp.), zu

[1]) *αὐτόν* (Rec.) fehlt bei Sin BL.

denken sei. Für die letztere Annahme macht man geltend, dass die genannten beiden Hallen dem Zwecke der Versuchung besser zu entsprechen scheinen, weil sie sich beide an einem jähen Abhange befanden (vgl. Joseph. antt. 15, 11. 5. 20, 9. 7.). Doch ist die erstere wahrscheinlicher, nicht nur weil anzunehmen ist, dass der Teufel Jesum an den Ort der höchsten Heiligkeit führte, sondern auch, weil die Versuchung offenbar dahin ging, vor den Augen der grossen Masse der Tempelbesucher ein recht auffälliges Wunder zu thun, welcher Zweck nur erreicht werden konnte, wenn Jesus vom eigentlichen Tempelgebäude in die Mitte der unten versammelten Gottesverehrer hinabschwebte, nicht aber, wenn er von dem Dach eines Nebengebäudes in einen zur Seite liegenden Abgrund sich hinabstürzte. Auch spricht die Erzählung des Hegesippus (bei Euseb. h. e. II, 23.) dafür, nach welcher Jacobus von dem *πτερύγιον τοῦ ναοῦ* (also des Tempels selbst) herab gepredigt und dann von Schriftgelehrten von dort hinabgestürzt worden sein soll, sofern sie beweist, dass es auf dem eigentlichen Tempelgebäude eine Oertlichkeit gab, welche man *τὸ πτερύγιον* zu nennen pflegte. Man wendet zwar gegen diese Ansicht ein, es sei nicht wahrscheinlich, dass Andere, als Priester, diesen Ort der höchsten Heiligkeit haben betreten dürfen, und es sei auch wohl unmöglich gewesen, dort überhaupt zu stehen, weil das Dach des eigentlichen Tempelhauses mit spitzigen vergoldeten Stangen zum Verscheuchen der Vögel versehen gewesen (Joseph. bell. j. 5, 5. 6. Middoth 4, 6.). Doch würde, wäre dieser Einwand begründet, auch Jacobus von dort herab nicht haben predigen können.

V. 9b: und sprach zu ihm: Wenn du[1]) Sohn Gottes bist, so wirf dich von hier hinab! (V. 10:) Denn es steht geschrieben: dass er seinen Engeln deinetwegen befehlen wird, dich zu behüten, (V. 11:) und dass[2]) auf Händen sie dich tragen werden, damit du nicht etwa an einen Stein stossest deinen Fuss. — *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ.* Diese Worte beziehen sich ohne Zweifel auf die von Jesus auf die vorige Versuchung gegebene Antwort. Sinn: Wenn du also wirklich entschlossen bist, als Sohn Gottes dich zu erweisen und ein Reich zu gründen, wie man es von diesem erwartet, nicht aber ein derartiges, wie ich es dir angerathen habe. — *βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω.* Man hat diese Worte geglaubt so auffassen zu müssen, als habe der Teufel mit ihnen Jesum nur zu einem übermüthigen Missbrauch seiner Kräfte veranlassen wollen, ohne dabei einen äusseren Zweck im Auge zu haben, in der Voraussetzung,

[1]) Der Art. vor *υἱός* (Rec.) fehlt in sämmtlichen Uncialen.

[2]) *ὅτι* (Rec.) fehlt in 11 Uncialen.

dass es für Jesum einen Reiz habe haben müssen, nur aus Lust am Wunderbaren eine ausserordentliche That zu thun (God., Weiss, Hofm.). Allein nicht recht begreiflich wäre, warum der Teufel ihn dann gerade zu dieser That aufgefordert haben würde. Konnte doch die Aufforderung, sich von einer Höhe herabzustürzen, für Jesum als Sohn Gottes an sich nichts besonders Versuchliches haben, während man sich denken könnte, dass es für ihn als Sohn Gottes eine wirkliche Versuchung gewesen sein würde, wenn der Teufel ihn veranlasst hätte, gen Himmel empor zu steigen, um sich der Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater zu erfreuen. Die Worte sind nur verständlich, wenn man annimmt, dass der Teufel mit ihnen Jesum auffordern wollte, ein Schauwunder zu thun (Mey., Wichelh., Ebr., Stier), und zwar ein solches, wie es das Volk vom Messias erwartete, um sich durch dasselbe als Messias zu introduciren. Will Jesus einmal der Messias seines Volkes werden, so soll er — dahin geht die Aufforderung — auch nicht zögern, sich als solchen seinem Volke zu zeigen, und zwar in einer Weise, dass das Volk nicht zweifeln könne, Jesus sei wirklich der Messias, indem er nämlich, gleich als käme er direct vom Himmel, plötzlich auf die unten versammelte Volksmenge herabschwebe. Man wird also anzunehmen haben, dass es sich jetzt zunächst um die Art des Auftretens als Messias handelt. Jesus soll nach dem Willen des Teufels so auftreten, wie es dem Messias nach der Meinung des Volkes zukam, er soll wie eine himmlische Erscheinung plötzlich in wunderbarer Weise zum Vorschein kommen. Und diesem Auftreten entsprechend soll dann natürlich auch sein weiteres Verhalten sein. Jesus soll, was den Charakter des von ihm zu gründenden Reiches betrifft, sich überhaupt an die Erwartung der Juden accommodiren und ein äusserlich glänzendes, wunderhaftes Reich gründen. So aufgefasst schliesst sich diese Versuchung sehr passend an die beiden früheren an. Wenn die erste dahin gegangen war, das persönliche Verhältniss Jesu zu Gott zu stören, die zweite: ihn zu bewegen, statt seiner Bestimmung gemäss das satanische Reich zu zerstören, dasselbe als Vasall des Teufels zu verwalten, und also davon abzustehen, das Gottesreich zu begründen, hat die dritte Versuchung die Ablehnung dieser beiden Forderungen seitens Jesu zur Voraussetzung. Der Teufel weiss, dass Jesus sich nicht davon abbringen lassen will, ein von dem bestehenden widergöttlichen Weltreich völlig verschiedenes Reich zu gründen. Da geht er nun bei seinem letzten Angriff darauf aus, dem von Jesus zu begründenden Gottesreich wenigstens einen Charakter mitzutheilen, wie er dem Willen Gottes nicht entsprach, indem er Jesum veranlasst, anknüpfend an die Wundersucht des Volkes, sein Reich so zu gründen, dass es dabei den sinnlichen Er-

wartungen des Volkes entspreche. Jesus soll, wenn er nun einmal ein Reich Gottes gründen wolle, wenigstens im Einzelnen sich durch Gott nicht tyrannisiren lassen, sondern Wege einschlagen, wie sie der rein menschlichen Vorausberechnung am passendsten erscheinen, um das jedesmal zu erstrebende Ziel in schnellster Weise zu erreichen. — Wenn der Teufel dieses Mal seiner Aufforderung durch ein Schriftcitat Nachdruck giebt, so geschieht dies offenbar mit Rücksicht darauf, dass Jesus die beiden früheren Versuchungen durch ein Schriftwort zurückgewiesen hatte. Er will sich derselben Waffe gegen Jesum bedienen, die dieser bisher gegen ihn angewendet hatte, und den Schein erwecken, als ob seine Forderung dem göttlichen Willen entspreche. Dabei verheimlicht er schlau, wie das, wozu er auffordert, an sich etwas Widergöttliches sein würde. Die Nothwendigkeit der messianischen Introduction durch ein auffallendes Wunder stellt er als selbstverständlich dar. Nur die Form des Wunders, zu dem er auffordert — setzt er voraus — könne Jesu möglicher Weise Bedenken erregen: ob nämlich ein solches sich Herablassen von schwindelnder Höhe auch gefahrlos verlaufen werde, und sucht solche Bedenken durch Anführung eines Schriftwortes niederzuschlagen. Sinn: „Glaube nicht, dass ich dir etwas zumuthe, was für dich mit Gefahr verbunden sein könnte. Denn das Gelingen ist ja mit Bestimmtheit durch die Schrift verbürgt. Was Gott den Frommen überhaupt verheissen, das wird er um so mehr an dir erfüllen, der du als Sohn Gottes in einem einzigartigen Verhältniss zu Gott stehst und auf besonderen göttlichen Schutz ein Anrecht hast.“ Die citirte Stelle ist aus Psalm 21, 11. 12. entnommen (nach den LXX). Die Weglassung der Worte *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* hinter *διαφυλάξαι σε* ist unbeabsichtigt. *ὅτι* nicht Bestandtheil des Citats (Bl.), auch nicht recitativ (Weiss, Schanz), sondern = dass (Mey., Hofm.. Keil), wie die Wiederholung desselben vor *ἐπὶ χειρῶν* unzweifelhaft macht.

V. 12: Und es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Gesagt ist: Du sollst nicht versuchen den Herrn deinen Gott. — Jesus hält ihm ein neues Schriftwort entgegen, doch nicht als Schriftwort, sondern als Ausspruch Gottes (zu *εἴρηται* vgl. Hebr. 4, 7.) bezeichnet. Dasselbe ist aus 5 Mos. 6, 16 (nach den LXX) entnommen. Durch die Umänderung der 2. Pers. plur. in die 2. Pers. sing. wird der Sinn nicht verändert, da, was von Israel im Ganzen gilt, selbstverständlich auch jedem einzelnen Gliede des Volkes gesagt ist. In der alttestamentlichen Stelle wird die Bedingung genannt, bei deren Erfüllung seitens des israelitischen Volkes Gott sich demselben im gelobten Lande als seinen Gott erweisen werde: wenn es nämlich ihm allein diene und alle seine Gebote halte. Dabei wird das Volk

ermahnt, Gott nicht zu versuchen, wie es zu Massa gethan, weil sonst Gottes Zorn über dasselbe entbrennen und das Volk vom Erdboden werde vertilgt werden. ἐκπειράζειν in dem Sinne von: Gott auf die Probe stellen, ob er helfen werde, ihn zu ausserordentlichen Machtwirkungen herausfordern, um seine Nähe und Macht zu erkennen. — Fraglich ist, was Jesus durch Anführung dieses Schriftwortes sagen wolle. Völlig verkannt wird der Sinn, wenn man annimmt: Jesus rede mit dem Schriftwort den Teufel an und meine sich selbst unter dem κύριος ὁ θεός σου = „höre doch endlich einmal auf, mich, deinen Gott, zu versuchen, da die Schrift ja ein solches Versuchen ausdrücklich verbietet“ (Stier, God., Weiss). Diess zeigt schon die Analogie der Entgegnungen Jesu auf die früheren Versuchungen, bei denen Jesus speciell auf die bestimmten an ihn gerichteten Forderungen eingegangen war, und aus der Schrift gezeigt hatte, warum er ihnen nicht Folge geben könne. Auch hier verfährt er offenbar in derselben Weise. Dagegen kann fraglich sein, ob Jesus durch Anführung des Schriftwortes nur näher angeben will, wie die vom Teufel citirte Schriftstelle zu verstehen sei, oder ob er von dieser ganz absehend vielmehr sagen will, was ihn abhalte, der Forderung des Teufels Folge zu geben. Nach der herrschenden Auffassung findet das Erstere statt. Jesus wolle — meint man — sagen, dass man den wahren Sinn einer Schriftstelle nur dadurch erkenne, dass man sie mit anderen vergleiche. So diene der Befehl, Gott nicht zu versuchen, zur Erläuterung der Stelle, in welcher dem Frommen verheissen wird, dass Gott ihn in allen Gefahren dieses Lebens schützen werde. Der Sinn der Worte Jesu sei demnach: „In dem vorliegenden Falle hätte ich kein Recht, auf die von dir angeführte Verheissung mich zu verlassen, da nach einer anderen Stelle der göttliche Schutz ausdrücklich demjenigen verweigert wird, der in Vermessenheit Gefahren aufsucht.“ Doch ist nicht wahrscheinlich, dass Jesus in seiner Antwort nur auf die Gefahr hingewiesen haben sollte, mit der die vom Teufel geforderte That für ihn verbunden sein würde. Richtiger nimmt man an, dass Jesus mit seiner Antwort vielmehr den Grund nennen will, der ihn zur Zurückweisung der Forderung des Teufels bestimmt. Sinn: „Wie kannst du mich zu einer That auffordern, die ein Gott Versuchen sein und mit der ich einem ausdrücklichen göttlichen Befehl zuwider handeln würde[1])?“

[1]) Aus dem Bisherigen geht hervor, dass die Ordnung, in welcher Lucas die drei Versuchungen auf einander folgen lässt, eine durchaus sachgemässe ist, wesshalb der herrschenden Meinung, dass die Ordnung des Matthäus grössere innere Wahrscheinlichkeit habe, nicht zuzustimmen ist. Die Worte ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ können für sich allein für die Reihenfolge des Matthäus sicher nicht entscheidend sein.

V. 13. Schluss der Erzählung: Und nachdem der Teufel alle Versuchung vollendet hatte, liess er von ihm ab bis zu einem bestimmten Zeitpunkte. — *συντελέσας* nachdem er zu Ende gebracht, vollkommen ausgeführt hatte. — *πάντα πειρασμόν* nicht = die ganze vierzigtägige Versuchung (Hofm.), da diese bereits zu Ende war, als die drei Versuchnngen, von denen V. 2b—12 erzählt wurde, begannen, sondern: jede (für den gegenwärtigen Zeitpunkt mögliche) Art von Versuchung, so dass er für jetzt keine weiteren Waffen in Bereitschaft hatte, von deren Anwendung er sich hätte den Erfolg versprechen können, Jesum aus der Bahn seines Berufswerkes hinauszudrängen (Bl., Mey., Weiss, God.). In *πάντα* liegt nicht: der Teufel habe auch noch viele andere Angriffe gegen Jesum gemacht, welche hier nicht beschrieben werden (Homb., Wolf), sondern Lucas blickt mit ihm auf die eben beschriebenen Versuchungen (mit Einschluss der 40tägigen) zurück und fasst sie alle zusammen. — *ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ* nicht: er wich von ihm (Luth., Bl., Ew., Weiss) im Sinne einer räumlichen Entfernung (gleichbedeutend dem parallelen Ausdruck bei Matthäus: *τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος*), sondern: er liess von ihm ab, hörte fortan auf, ihn zu versuchen, weil er sich von der Erfolglosigkeit überzeugt hatte. — *ἄχρι καιροῦ* nicht = *ἕως τέλους* (Tittm.), auch nicht = *πρὸς καιρόν* (Luc. 8, 13. 1 Cor. 7, 5.) = auf Zeit, eine Zeit lang (Luth., Paul., Hofm.), auch nicht = bis zu einem geeigneten Zeitpunkt (Beng., Kün., Mey., Weiss, God., Keil, Nösg.), sondern wie Apost. 13, 11: bis zu einem von ihm in's Auge gefassten Zeitpunkte (Holtzm.). In dem Ausdruck liegt, dass der Teufel, indem er für jetzt seine versuchende Thätigkeit gegen Jesum eingestellt, doch zugleich sich vorgenommen habe, sie später in einem bestimmten Zeitpunkte, von dem er voraussah, dass er eintreten werde, wieder aufzunehmen. Unter diesem in's Auge gefassten Zeitpunkte denkt sich aber der Evangelist nicht speciell den Zeitpunkt, in welchem die Verfolgungen der Juden (Joh. 5, 16 ff.) begannen (Wies.), auch nicht den des Kampfes von Gethsemane (God., Bisp., Hofm.), da er selbst von der späteren Wiederaufnahme der Thätigkeit des Teufels ausdrücklich erzählt (vgl. 22, 3. 4. 53.). Der Teufel wusste — sollen wir uns denken —, dass ein Zeitpunkt eintreten werde, in dem ihm die Macht werde eingeräumt werden, den ganzen Hass der jüdischen Obrigkeit gegen Jesum aufzuregen und sogar den Abfall eines seiner Jünger herbeizuführen. Diesen Zeitpunkt nahm er sich vor, zu einer neuen Versuchung gegen Jesum zu benutzen. Er nahm sich vor, dann von Neuem an ihn heranzutreten und, wo möglich, Zweifel in ihm zu erwecken, ob, wenn Alles ihn verlasse und feindlich sich ihm gegenüberstelle, es ihm gelingen werde, das ihm aufgetragene Werk zu

Ende zu führen. Doch dieser Zeitpunkt lag jetzt noch in unbestimmter Ferne. Für jetzt — sollen wir uns denken — trat nach den harten Kämpfen Jesu mit dem Teufel für ihn eine Zeit der Ruhe ein.

Nachdem Lucas die der öffentlichen Thätigkeit Jesu unmittelbar vorangehenden und dieselbe vorbereitenden Ereignisse erzählt hat, geht er zur Beschreibung seines öffentlichen Lebens selbst über, dessen erste Periode er 4, 14 bis 9, 50, die zweite 9, 51 bis 19, 27, die dritte 19, 28 bis 21, 38 schildert. Die erste Periode bildet ihm die Zeit, während welcher Galiläa der eigentliche Schauplatz seiner Thätigkeit war. Lucas beschreibt diese Periode in fünf Abschnitten: 1) 4, 14 bis 5, 16: die Anfänge der galiläischen Wirksamkeit Jesu; 2) 5, 17 bis 6, 11: die Entstehung der Opposition; 3) 6, 12 bis 7, 50: das Verhalten Jesu gegenüber dem sich kund thuenden Unglauben; 4) 8, 1 bis 9, 6: die auf die Ausbildung der Jünger gerichtete Thätigkeit; 5) 9, 7—50: die Schlusszeit der galiläischen Periode.

Dritter Abschnitt.

Die Anfänge der galiläischen Wirksamkeit Jesu.

C. 4. V. 14 bis C. 5. V. 16.

Es zerfällt dieser Abschnitt in vier Erzählungen: 1) 4, 14—30: Auftreten Jesu in Galiläa und Nazaret; 2) 4, 31—43: Aufenthalt in Kapernaum; 3) 4, 44 bis 5, 11: der wunderbare Fischfang; 4) 5, 12—16: Heilung eines Aussätzigen und deren Folgen.

Lucas greift, um diese Anfangszeit der Wirksamkeit Jesu zu charakterisiren, zunächst drei einzelne Tage aus jener Periode heraus, die er sehr anschaulich schildert: zuerst den Tag, an dem Jesus einige Zeit nach seinem Auftreten zum ersten Mal nach Nazaret kam, aber von dieser seiner Vaterstadt verworfen wurde; dann, als Gegenstück zu diesem, den Tag, an dem er in Kapernaum zuerst die ganze Fülle seiner Wundermacht den ihn anstaunenden Bewohnern offenbarte, und endlich den Tag, an dem er sich im engsten Kreise seiner damaligen Jünger in einer diese überwältigenden und für alle Zeit zur Entscheidung bringenden Weise kund that.

1. Auftreten Jesu in Galiläa und Nazaret.

C. 4. V. 14—30.

Der Evangelist berichtet zuerst V. 14 und 15 von Jesu Rückkehr nach Galiläa und seiner dortigen Wirksamkeit im Allgemeinen, darauf V. 16—29 von seinem Auftreten in Nazaret und der Feindschaft der Nazaretaner, endlich V. 30 von seiner Flucht von dort.

V. 14a: Und es kehrte zurück Jesus in der Kraft des Geistes nach Galiläa. — Diese Rückkehr ist als unmittelbare Folge dessen zu denken, was V. 13 erzählt worden, so dass diese Worte auch als Schluss des vorigen Abschnitts angesehen werden könnten. Schon unmittelbar nach der Taufe (vgl. V. 1) hatte Jesus nach Galiläa zurückkehren wollen, war daran aber durch den ihn erfüllenden heiligen Geist verhindert worden, der ihn der Versuchung halber in die Wüste hineingetrieben hatte. Diese Verhinderung hörte mit Beendigung der Versuchung auf, und so kehrte Jesus nun wirklich nach Galiläa zurück. Diese Rückkehr kann, da sie unmittelbar nach der Versuchung erfolgte, nicht für identisch gehalten werden mit der, von welcher Matth. 4, 12. Marc. 1, 14 berichtet wird, welche nach der Gefangensetzung des Täufers geschah (identisch mit der Joh. 4, 3. 43 erwähnten). Sie geschah vielmehr etwa ein Jahr zuvor (noch vor Joh. 1, 19). — Bei ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ist nicht der eigene Geist Jesu gemeint (Paul.: nach dieser jetzt bekannt gewordenen Stärke seines Geistes), sondern der Geist Gottes, und zwar sind die Worte nicht instrumental zu verstehen = instinctu divino (Grot., Kün.), sondern Wiederaufnahme von πλήρης πνεύματος ἁγίου und ἐν τῷ πνεύματι V. 1., und besagen den fortdauernden Besitz des in der Taufe empfangenen Geistes (so dass er also ungeschädigt aus der Versuchung hervorgegangen war) und: dass dieser Geist in kräftiger Weise sich bei ihm erwiesen habe, so dass die Wirkungen desselben nach aussen hin hervorgetreten seien. Aus den Worten ist zu schliessen, dass Jesus als ein völlig Anderer nach Galiläa zurückkehrte, als als welcher er von da ausgegangen war, ein Gedanke, den Matthäus und Marcus ebenfalls, nur in anderer Form, aussprechen, wenn sie als Folge der Ueberwindung des Teufels nennen: καὶ ἰδού, ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ (Matth. 4, 11. Marc. 1, 13, vgl. Joh. 1, 52).

V. 14b: Und Gerücht ging durch die ganze Umgegend über ihn aus. — Mit diesen Worten wird auf die Zeit übergegangen, welche der Rückkunft Jesu nach Galiläa folgte, und es soll mit ihnen der Eindruck beschrieben werden, den die so veränderte Person Jesu hervorgebracht habe. — Mit φήμη ἐξῆλθε κ. τ. λ. (vgl. Matth. 9, 26) wird nicht die Folge des V. 15 Erzählten genannt, so dass die Worte vorausgriffen (Heum., de W., Oosterz.); man hat aber auch nicht mit Meyer an das „Gerücht von der Rückkehr des bei der Taufe so ausgezeichneten und dann über 40 Tage verborgen gewesenen Mannes" zu denken, da das Taufereigniss sicher nur Jesum und den Johannes zu Zeugen gehabt hatte. Vielmehr wird die Ursache des Rufes, den Jesus jetzt genoss, in den Worten ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος genannt (Hofm.). Es war diese die Geisterfülltheit Jesu, die sich in

seinem ganzen Wesen, in seinem Umgange mit den Menschen, in dem, was er redete und that, zu erkennen gab. Die Persönlichkeit Jesu erregte jetzt, weil sie sich von der aller anderen Menschen wesentlich unterschied, das allgemeinste Interesse, wovon die Folge war, dass Jesus eine öffentliche Person wurde, die überall beachtet und besprochen wurde, während er bis dahin ganz in der Verborgenheit gelebt hatte. — *καθ' ὅλης τῆς περιχώρου* über die ganze Umgegend hin, vgl. 23, 5. Apost. 9, 31. 42. Gemeint ist nicht die Umgegend des Jordan (3, 3), sondern die Galiläa's (vgl. Marc. 1, 28) d. h. sämmtliche dasselbe umschliessenden Landschaften, so dass der Ruf Jesu also das ganze nördliche Palästina erfüllte (Schanz). Selbstverständlich ist, dass die Ausbreitung dieses Rufes nicht plötzlich, sondern allmählich erfolgte, dadurch, dass Jesus je länger je mehr sein inneres Wesen offenbarte. Ueber die einzelnen Umstände, welche zusammenwirkten, Jesu solches Ansehen zu geben, giebt das Evangelium des Johannes näheren Bericht (vgl. 1, 19 bis 4, 42), indem es zuerst den Eindruck schildert, den die Person Jesu auf die Schüler des Täufers hervorgebracht habe, als er mit diesen in Berührung gekommen, dann von dem Wunder auf der Hochzeit zu Kana erzählt, und endlich der Zeichen Erwähnung thut, welche Jesus bei dem Passahfest zu Jerusalem gethan. Letztere müssen für den Ruf Jesu von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Denn Johannes erzählt nicht nur, dass dieselben ihm in Jerusalem (vgl. 3, 2) und Judäa (3, 26) zahlreiche Anhänger erworben, sondern auch, dass sie die Aufmerksamkeit der Galiläer auf ihn hingelenkt haben, so dass, als Jesus nach achtmonatlichem Weilen in Judäa von Neuem nach Galiläa gekommen, das ganze Land ihn mit Auszeichnung aufgenommen (4, 45) und das Gerücht von seiner Ankunft sich sogleich weithin verbreitet habe (4, 47).

V. 15. Beschreibung der Folge der Jesu zu Theil gewordenen Aufmerksamkeit: Und er lehrte in ihren Synagogen, indem er (dabei) von Allen gepriesen wurde. — Es versetzt uns dieser Vers in eine Zeit, die von der, von welcher V. 14a handelte, um etwa ein Jahr getrennt ist, die Zeit zwischen Joh. c. 4 und c. 5, in welcher Jesus nach seiner Rückkehr aus Judäa, nachdem er eine Zeit lang in Galiläa in der Stille gelebt hatte (Joh. 4, 44), nach Gefangensetzung des Täufers (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14) seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa begonnen, aber noch bevor er seinen Wohnsitz nach Kapernaum verlegt hatte (Matth. 4, 13). Auf die Zwischenzeit zwischen V. 14a und V. 15 bezog sich die Bemerkung des Lukas V. 14b: dass der Ruf Jesu sich immer mehr ausgebreitet habe. Jesu begann also seine öffentliche Lehrthätigkeit erst, nachdem der über ihn ausgegangene Ruf dieselbe vorbereitet hatte. Und zwar begann er sie in den

Synagogen, indem er, im ganzen Lande umherziehend, sich an den Stätten an das Volk wandte, die für diesen Zweck bestimmt waren. Denn in den Synagogen konnte jedermann lehrend auftreten, der den Beruf dazu in sich fühlte. — *αὐτός* Hervorhebung der Person Jesu im Gegensatz zu der *φήμη περὶ αὐτοῦ*. — *αὐτῶν* d. i. die Bewohner Galiläa's (vgl. Matth. 4, 23. 9, 35). — *δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων* Angabe dessen, wovon die Lehrthätigkeit begleitet gewesen. Sinn: Man schenkte derselben allenthalben Beifall, erkannte an, dass sie den vorausgegangenen Gerüchten entspreche. — Zu beachten ist, dass hier nur von Lehr-, nicht auch zugleich von Wunderthätigkeit gesprochen wird. In der That scheint Jesus in Galiläa (anders in Judäa, vergl. Joh. 3, 2. 45) vor seinem im Folgenden beschriebenen Auftreten in Nazaret im Ganzen nur zwei Wunder verrichtet zu haben, und beide nicht öffentlich, nämlich das bei der Hochzeit zu Kana, welches Joh. 2, 11 ausdrücklich als erstes bezeichnet wird, und das an dem Sohne des *βασιλικός* zu Kapernaum gethane (Joh. 4, 54. vgl. Luc. 4, 23).

Nach diesem summarischen Bericht über die erste Zeit der Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa geht der Evangelist zur Beschreibung eines einzelnen Ereignisses über, des Besuches Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret. Lucas will hiermit weder den Anfang der in V. 15 beschriebenen Lehrthätigkeit schildern (Keim, Haupt), noch ein einzelnes Beispiel der Thätigkeit, die V. 15 im Allgemeinen beschrieben worden war (Paul., God., Keil), sondern er will umgekehrt einen Vorgang schildern, der dem V. 15 Erzählten folgte. — Jesus trat — so haben wir uns die Sache zu denken — nicht gleich zu Anfang in Nazaret auf, sondern erst nachdem er vorher (vielleicht mit Kana beginnend, vgl. Joh. 4, 46) einen grösseren Theil Galiläa's lehrend durchwandert hatte (Hofm.), da er die Vorurtheile kannte, die sich gerade in Nazaret einer segensreichen Wirksamkeit seinerseits entgegenstellten, die er leichter glaubte überwinden zu können, wenn er dorthin erst käme, nachdem sein Ansehen schon im ganzen Lande befestigt worden war.

V. 16a: Und er kam nach Nazaret, wo er erzogen[1]) war. — *καὶ ἦλθεν* sc. nachdem er bereits in der beschriebenen Weise das Land lehrend durchzogen hatte. — Der Evangelist beschreibt im Folgenden einen Besuch Jesu in Nazaret, von welchem Matthäus und Marcus schweigen, da der Matth. c. 13 und Marc. c. 6 erzählte in eine bedeutend spätere Zeit fällt und einen abweichenden Verlauf hat. Vgl. darüber Godet S. 172 f. — *οὗ ἦν τεθραμμένος* vgl. 2, 39. 40. 51. 52. Matth. 2, 23. 13, 54. Marc. 6, 1. Diese Worte nennen nicht

[1]) Statt *τεθραμμένος* (Rec.) haben Sin LΞ *ἀνατεθρ.*

den Beweggrund seines Besuches (Beng.: venit gratiam relaturus urbi, ubi adoleverat. — God.), sondern sollen die Bedeutsamkeit desselben hervorheben und zugleich auf das V. 22 zu Erzählende vorbereiten. Nazaret war — daran will Lucas die Leser erinnern — der Ort, an dem Jesus so viele Jahre in der Stille gelebt hatte, ohne von den Menschen sonderlich beachtet zu werden, von wo er ebenso unbeachtet vor etwa einem Jahre ausgezogen war, um sich von Johannes taufen zu lassen. An diesen Ort kommt Jesus jetzt zum ersten Mal als Messias ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, und zwar als ein Mann, dessen Ruf jetzt bereits weithin erschollen ist, von dessen wunderbaren Thaten und ausserordentlichen Reden, sowie von dem Beifall, den er allenthalben finde, auch die Nazeretaner schon viel gehört haben mussten. Die Art der Aufnahme Jesu seitens dieser Stadt hatte unstreitig wegen des besonderen Verhältnisses, in dem sie zu Jesus stand, eine hervorragende Wichtigkeit.

V. 16b: und ging nach seiner Gewohnheit am Tage des Sabbat in die Synagoge. — κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ bezieht sich auf V. 15 zurück, wo bereits bemerkt worden war, dass Jesus in anderen Synagogen Galiläa's gelehrt habe. Lucas will ohne Zweifel sagen, dass Jesus derselben Sitte, die er im ganzen übrigen Galiläa beobachtet hatte, auch in Nazaret gefolgt sei: am Sabbat in den Synagogen zu lehren. Unrichtig beziehen Bengel, Meyer, Oosterz., Godet die Worte auf das frühere Verhalten Jesu in Nazaret, während seiner Jugendzeit, da der Zusammenhang nicht auf ein gewöhnliches Besuchen der Synagoge, um überhaupt am Gottesdienst Theil zu nehmen, führt, sondern auf ein Besuchen zum Zwecke des Lehrens. — Der Ausdruck ἡ ἡμέρα τῶν σαββ. ausserdem nur noch Apost. 13, 14. 16, 13 (2 Mos. 20, 8. 35, 3. 5 Mos. 5, 12. Jer. 17, 21 f.). — Der Plur. τῶν σαββάτων (vgl. Matth. 12, 1. Marc. 1, 21. 2, 23. Col. 2, 16) statt τοῦ σαββάτου entweder Nachbildung der aramäischen Form שַׁבְּתָא oder nach Analogie der Festnamen (vgl. τὰ ἐγκαίνια, τὰ ἄζυμα, τὰ γενέσια).

V. 16c: Und er stand auf, um vorzulesen, (V. 17a:) und es ward ihm das Buch des Propheten Jesaias[1]) übergeben. — Die Worte καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι sind nicht mehr mit κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ in Verbindung zu setzen (gegen Hofm., Keil), sondern es beginnt mit ihnen die Erzählung des besonderen Vorfalls, den Lucas im Auge hat, wesshalb sie eng mit dem Folgenden zu verbinden sind. Sinn: Als er aufstand, wurde ihm übergeben. — Die Vorlesung aus

[1]) Statt Ἡσαΐου τοῦ προφ. (Rec.) haben Sin BL τοῦ προφ. Ἡσαΐου.

der Schrift wurde der Sitte gemäss stehend vollzogen. Das Aufstehen Jesu in diesem Falle war daher das äussere Zeichen, durch welches er zu erkennen gab, dass er das fernere Lesen übernehmen wolle. Gemeint ist die Vorlesung eines Abschnitts aus der heiligen Schrift, an welche nicht selten eine Erläuterung desselben sich anschloss. — *καὶ ἐπεδόθη* ist als Folge des Aufstehens Jesu anzusehen, und geschah ohne Zweifel durch den Synagogendiener. Da es in späterer Zeit auch mitunter vorkam, dass letzterer die Initiative ergriff und diesen oder jenen, den er in der Versammlung als dazu geeignet kannte, zum Lesen aufforderte, wollte Paulus hier übersetzen: „er stand auf, denn es war ihm dargeboten worden." Doch im Widerspruch mit den Worten. — Der Sitte gemäss wurde zuerst aus dem Gesetz, dann aus den Propheten ein Abschnitt vorgelesen. Der Umstand, dass Jesu ein Prophet gereicht wurde, macht also wahrscheinlich, dass, als Jesus aufstand, die Vorlesung aus dem Gesetz schon vorüber war. Dass es gerade der Prophet Jesaias war, den man ihm darbot, geschah sicher nicht aus Böswilligkeit, weil man erwartete, dass Jesus dieses schwierige Buch sehr ungeschickt auslegen werde (Grot., Maldon.), auch nicht weil Jesus gerade diesen Propheten mit Rücksicht auf die in ihm enthaltenen besonders deutlichen messianischen Weissagungen sich ausgebeten hatte (Heum.), sondern wahrscheinlich weil gerade dieses Buch an der Reihe war.

V. 17b: Und nachdem er das Buch entfaltet hatte[1]), fand er die[2]) Stelle, an welcher geschrieben war: — *ἀναπτύξας* (im N. T. nur hier) der damaligen Form der Bücher entsprechend, welche gerollt zu werden pflegten (vgl. Jer. 36, 14 ff. Ezech. 2, 9. Sach. 5, 1. Ps. 40, 8. 2 Kön. 19, 14. Offenb. 6, 14). — Aus dem Ausdruck *εὗρεν τὸν τόπον* geht hervor, dass man hinsichtlich der Wahl des Abschnittes Jesu Freiheit liess, mochte diess nun darin seinen Grund haben, dass damals überhaupt bestimmte Abschnitte noch nicht vorgeschrieben waren, oder dass man um des Ansehens willen, welches Jesus genoss, bei ihm eine Ausnahme machte. Jesus nun wählte den Abschnitt, der ihm beim Aufschlagen sogleich in die Augen fiel. Scheinbar zufällig, aber in Wirklichkeit in Folge göttlicher Fügung, bot sich ihm eine Stelle dar, in der der Messias nach seiner Geisterfülltheit und den von ihm ausgehenden Segnungen geschildert wird, und er machte dieselbe, nachdem er sie vorgelesen hatte, zum Gegenstande der Betrachtung. — *εὗρεν* nicht: er fand, nachdem er zuvor mit Fleiss gesucht hatte (Starke, Paul.), auch nicht:

1) Statt *ἀναπτύξας* (Rec.) haben ABL *ἀνοίξας*.

2) *τόν* vor *τόπον* (Rec.) lassen Sin LΞ weg.

er fand die Stelle, auf welche er stiess, als zum Vorlesen geeignet (Hofm., Keil), sondern: er fand wie zufällig (Mey., Oosterz., Weiss, Haupt, Nösg.). — *τόπον* als Bezeichnung der Stelle in einem Buche, im N. T. nur hier (öfter bei Xen., Polyb. und Dionys. von Hal.). Josephus braucht in demselben Sinne den Ausdruck *χώρα* (vgl. antt. 1, 8. 3). — Im Folgenden theilt Lucas die Worte der aufgeschlagenen Stelle mit.

V. 18: Der Geist des Herrn auf mir, darum weil[1]) er mich gesalbt hat, Armen frohe Botschaft zu bringen[2]), mich gesandt hat[3]), (V. 19:) zu verkündigen Gefangenen Entlassung und Blinden Wiedererlangung des Gesichts, zu entlassen Verwundete in Freiheit, zu verkündigen des Herrn angenehmes Jahr. — Die Stelle findet sich Jes. 61, 1. 2 und wird von Lucas nach den LXX mitgetheilt, doch frei nach dem Gedächtniss, woraus es sich erklärt, dass er einerseits die Worte *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* weglässt, andererseits die Worte *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει*, welche sich Jes. 58, 6 finden, hinzufügt. Das redende Subject in der alttestamentlichen Stelle ist der Knecht Jehova's, der dem im Exil befindlichen Israel auf Grund seiner Bekehrung Erlösung und eine glückliche Zukunft verkündigt. Nach Godet (vgl. auch Oehler, Theol. d. A. T. I. S. 541) redet der Prophet von dem alle 50 Jahre wiederkehrenden Jubeljahr (Lev. 25), welches ein Vorbild der Wohlthaten der messianischen Zeit gewesen. Doch ist diess nicht wahrscheinlich. Der Prophet entnimmt wohl nur mehrere der von ihm gebrauchten Ausdrücke, durch welche die künftige Erlösung beschrieben wird, von der im Jubeljahr eintretenden Befreiung und Erneuerung des socialen Lebens. — *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με* bezieht sich in der jesaianischen Stelle auf den Knecht Gottes, mit dem Jesus auf Grund der ihm bei der Taufe zu Theil gewordenen Geistessalbung (3, 22. vgl. 4, 1. 14) sich identificirt. *οὗ εἵνεκεν* entspricht dem hebr. יַעַן = weil. — *ἔχρισέ με* er hat mich gesalbt d. h. mit seinem Geiste ausgerüstet. Der Zweck dieser Ausrüstung und Sendung wird durch die folgenden Infinitive genannt, welche nach verschiedenen Seiten hin die dem Volke zu verkündigende und mitzutheilende Erlöung von seinem leiblichen und

[1]) Statt *ἕνεκεν* (Rec.) haben sämmtliche Uncialen *εἵνεκεν*.

[2]) Statt *εὐαγγελίζεσθαι* (Rec.) haben sämmtliche Uncialen *εὐαγγελίσασθαι*.

[3]) Die Recepta fügt nach 13 Uncialen hinter *ἀπέσταλκέ με* die Worte *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* hinzu, welche in Sin BDL It. Vulg. Sax. Copt. Aeth. Orig. Euseb. Athan. Cyr. fehlen und vermuthlich aus den LXX eingeschaltet sind.

geistigen Elende beschreiben. — *εὐαγγελίσασθαι* von der Verkündigung des messianischen Heils. — *πτωχοῖς* (= עֲנָיִים) d. h. den vom leiblichen und geistigen Elende Gedrückten. — *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* (welche Worte im Texte des Lucas vielleicht unächt sind, vgl. Anm.) = zu heilen die Herzgebrochenen, in ihrem Herzen Zerschlagenen, d. h. ihnen Verband anzulegen zur Heilung ihrer durch das über sie ergangene Gericht ihnen geschlagenen Herzenswunden durch das trostreiche Wort meiner Verkündigung. — *κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν* zu verkündigen Gefangenen Entlassung. Es entsprechen diese Worte den hebr. לִקְרֹא לִשְׁבוּיִם דְּרוֹר, welche der herkömmliche Ausdruck waren, um die Ausrufung der Freiheit zu bezeichnen, welche das Jubeljahr mit sich brachte. Der Prophet bedient sich dieses Ausdruckes, um damit die Verkündigung der höheren Freiheit zu bezeichnen, welche durch den Knecht Gottes mitgetheilt werden wird. — *καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν* und Blinden Wiedererlangung des Gesichts, entsprechend den hebr. Worten לַאֲסוּרִים פְּקַח־קוֹחַ = den Gefesselten Oeffnung des Verschlusses, was der Uebersetzer einseitig vom Erschliessen der Augen verstand. Der Prophet denkt auch hier an die Aufhebung der geistigen Knechtschaft. — *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* Verwundete zu entlassen, so dass sie sich nun im Zustande der Befreiung aus ihrem Elende befinden (entnommen aus Jes. 58, 6). *τεθραυσμένοι* (hebr. רְצוּצִים = Zerschlagene, Zerschmetterte. Gemeint sind die durch den Druck der Sünde Niedergebeugten. — *κηρῦξαι* (LXX: *καλέσαι*) *ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν* zu verkündigen ein angenehmes Jahr des Herrn d. h. nicht: ein willkommenes, dem Jehova gehöriges Jahr (Mey., Weiss), sondern: ein dem Herrn für sein Heilswerk genehmes Jahr (hebr.: לִקְרֹא שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָֹה = auszurufen ein Gnadenjahr Jehova's d. h. wo es ihm wohlgefällig ist, seinem Volke nach der Zeit des Druckes wiederum seine Gnade zuzuwenden). Die Worte spielen offenbar an das Jubeljahr an, welches sonst שְׁנַת הַדְּרוֹר heisst (Ezech. 46, 17). Gemeint ist die messianische Heilszeit.

Dass Jesus diese Worte vorgelesen habe, wird zwar hier nicht ausdrücklich gesagt, folgt aber aus dem *ἀνέστη ἀναγνῶναι* (V. 16). Wir dürfen annehmen, dass er sie nach dem hebräischen Originaltexte vorlas, aber mit hinzugefügter aramäischer Uebersetzung.

V. 20: Und nachdem er das Buch zusammengerollt (und) dem Diener zurückgegeben hatte, setzte er sich nieder, und Aller Augen in der Synagoge waren auf ihn hingerichtet. — Lucas schildert hier sehr anschaulich den Moment, welcher der Vorlesung des Textes folgte. Offenbar hat er diese Schilderung

dem Berichte eines Augenzeugen entnommen, dessen Gedächtnisse sich dieser feierliche Augenblick fest eingeprägt hatte. — πτύξας (im N. T. nur hier) Gegentheil von ἀναπτύξας (V. 17.): nachdem er die Schrift wieder zusammengerollt hatte (in demselben Sinne sonst auch ἑλίσσειν, vgl. Offenb. 6, 14). — τῷ ὑπηρέτῃ dem Synagogendiener, der ihm vorher die Rolle übergeben hatte und dem die Aufbewahrung derselben oblag. — ἐκάθισε hier ausdrücklich hervorgehoben, weil an das sich Niedersetzen der Act sich knüpfte, der für die Zuhörer das meiste Interesse hatte, die Auslegung. Das Vorlesen hatte Jesus der Sitte gemäss stehend vollzogen, die nun folgende Erläuterung und Anwendung des Textes pflegte im Sitzen zu geschehen. — καὶ πάντων ἐν τῇ συναγωγῇ οἱ ὀφθαλμοὶ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ Folge des sich Setzens Jesu. Letzteres gab das Signal, dass die ganze in der Synagoge versammelte Volksmenge ihre Aufmerksamkeit auf Jesum hinrichtete, gespannt zu vernehmen, was der unter ihnen Aufgewachsene, seit Kurzem zu solchem Ruhme Gelangte, über den vorgelesenen Text werde zu sagen haben. ἀτενίζειν (von ἀτενής aufmerksam, gespannt) = gespannt auf etwas hingerichtet sein, fest anblicken, ein bei Lucas 12 mal, ausserdem im N. T. nur noch 2 Cor. 3, 7. 13 vorkommender Ausdruck. ἦσαν mit dem Part. praes. deutet an, dass mit dem sich Setzen Jesu eine Pause eintrat, während welcher die gespannte Aufmerksamkeit anhielt.

V. 21: Er begann aber zu ihnen zu reden: Heute ist diese Schrift erfüllt in euren Ohren. — Mit ἤρξατο soll nicht gesagt werden, dass die hier mitgetheilten Worte den wörtlichen Anfang der Ansprache Jesu gebildet haben (Grot., Beng., Paul., Mey., Oost., Weiss, Keil), sondern der Evangelist schildert malerisch, wie nach der lautlosen Stille, wie sie, nachdem Jesus sich niedergesetzt, kurze Zeit geherrscht hatte, dieser endlich angefangen habe, zu reden (de W., God.). Aehnlich Matth. 5, 2: καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτούς. Die folgenden Worte theilen aber das Thema seiner Rede mit, in der Jesus mithin den Gedanken ausführte, dass er selbst der sei, von welchem der Prophet rede, und dass in seiner Predigt, wie er sie jetzt in Nazaret und an anderen Orten erschallen lasse, jener prophetische Ausspruch seine Erfüllung gefunden habe. — σήμερον heute ist mit Beziehung auf die Nazaretaner gesagt, weil diese an jenem Tage zum ersten Mal seine Predigt mit ihren Ohren vernahmen. Für jede einzelne Stadt war der Zeitpunkt, in dem sich die Prophetenstelle erfüllte, an dem Tage gekommen, an dem Jesus zum ersten Mal als Messias in ihr auftrat. Sonach will Jesus durch diesen Ausdruck jenen Tag nicht überhaupt auszeichnen als Anfangstermin der Erfüllung, wozu man um so weniger ein Recht hat, als im Vorhergehenden erzählt

worden war, dass Jesus schon einige Zeit zuvor im übrigen Galiläa gepredigt habe, sondern nur in Beziehung auf Nazaret. Es ist daher völlig unberechtigt, wenn Wieseler (chron. Syn. S. 272) jenen Tag als Anfang des ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός (V. 19), den er als ein Jahr im strengen Sinne ansieht, betrachtet und ihn demgemäss berechnen will, indem er annimmt, dass derselbe fasst genau ein Jahr vor dem Tode Jesu anzusetzen sei. — ἡ γραφὴ αὕτη diese Schriftstelle (Marc. c. 12, 10. 15, 28. Joh. 13, 18. Apost. 1, 16). — ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν gehört nicht zu ἡ γραφὴ αὕτη (= diese in euern Ohren seiende Schriftstelle d. h. diese Schriftstelle, welche ihr soeben habt vorlesen hören. So Euthym.-Zig., Michael., Paul., Rosenm.), weil dann der Artikel wiederholt sein würde, sondern zu πεπλήρωται. Sinn: Sie ist erfüllt dadurch, dass ihr mich jetzt hört. Mein gegenwärtiges Auftreten unter euch ist die Erfüllung derselben, sofern ich der bin, der bei Jesaias redend eingeführt wird. Was der Knecht Jehova's bei Jesaias von seiner Geistgesalbtheit spricht und von dem nahen Anbruch der Heilszeit, die er zu verkündigen und herbeizuführen den Beruf habe, das ist dadurch erfüllt, dass ihr mich, den mit dem Geiste Gesalbten, heut vernehmt, sofern der Inhalt meiner Predigt der nahe Anbruch der messianischen Heilszeit ist.

V. 22. Bericht von dem Eindruck, den diese Rede auf die Nazaretaner hervorgebracht habe: Und Alle gaben ihm Zeugniss, und sie verwunderten sich über die gnadenvollen Reden, welche aus seinem Munde ausströmten, und sagten: Ist dieser nicht der Sohn Joseph's[1])? — ἐμαρτύρουν αὐτῷ sie gaben ihm (ein gutes, anerkennendes) Zeugniss (vgl. Apost. 6, 3. 10, 22. 16, 2. 22, 12) d. h. sie bestätigten durch ihr Zeugniss die günstigen Gerüchte, welche über ihn in Umlauf waren. Zu beachten ist der Ausdruck μαρτυρεῖν, welcher offenbar weniger besagt, als δοξάζειν V. 15. Die Nazaretaner mussten zwar die Wahrheit der zu ihnen über Jesus gedrungenen Gerüchte durch ihr Zeugniss bestätigen, aber es kam bei ihnen nicht wie bei den übrigen Galiläern zu einem Preisen und Rühmen, welches der Ausdruck inneren Ergriffenseins gewesen wäre. — Die unmittelbar folgenden Worte καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις κ. τ. λ. fasst man gewöhnlich so auf, als sollten sie über dieses lobende Zeugniss nähere Auskunft geben = und sie sprachen sich über seine holdselige, liebliche Rede bewundernd aus (z. B. Mey., Weiss, Hofm., Keil). Allein dann würden die letzten Worte des Verses, welche sagen, sie hätten daran Anstoss genommen, dass er bei ihnen zu

[1]) Statt οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσ. (Rec.) haben Sin BDL: οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσ. οὗτος;

Hause sei, etwas sehr Auffallendes haben. Man müsste annehmen, dass dieselben Personen beides unmittelbar mit einander verbunden haben: Bewunderung seiner Rede und Herabsetzung seiner Person. Denn die Annahme, dass bei *καὶ ἔλεγον* andere Personen zu verstehen seien, als bei *πάντες* (Paul., Kün., Ros.), ist durchaus willkührlich. — Richtiger verbindet man *καὶ ἐθαύμαζον* mit dem Folgenden und sieht in den Worten *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσήφ* die Grundangabe des *θαυμάζειν* (Grot., Schegg, Schanz). Sinn: Indem sie Jesu anerkennendes Zeugniss gaben, thaten sie diess doch nicht wie die übrigen Galiläer (vgl. V. 15), um damit ihren Glauben zu erkennen zu geben, dass in Jesus der Messias erschienen sei, sondern sie waren nur verwundert, wie Jesus dazu komme, Worte göttlicher Gnade zu verkündigen und sich für den Messias auszugeben, indem sie hervorhoben, er sei ja der Sohn Joseph's. — *ἐθαύμαζον* nicht: sie bewunderten (so gewöhnlich), sondern: sie verwunderten sich, waren befremdet (God., Bisp. Nösg., Schanz), vgl. Joh. 7, 15. 21. — *οἱ λόγοι τῆς χάριτος* nicht: holdselige, liebliche Reden (so gewöhnlich), mag man nun an die Form, den schönen Vortrag (Oosterz., Weiss), oder an den Inhalt (Kypke: Christo suavitas sermonis tribuitur, quoniam ille non severas irati numinis, sed laetissimum vaticinium Jes. 61, 1 explicabat. — Kün.) denken, sondern: gnadenvolle Reden (God., Nösg.). Doch sind wohl nicht: Reden, welche von den Werken der göttlichen Gnade Zeugniss geben (God.), gemeint, sondern solche, welche ein Erweis der göttlichen Gnade sind, Zeugniss geben, dass jetzt die göttliche Gnade wirksam, die von dem Propheten verheissene Zeit der göttlichen Huld *(ὁ ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός)* anzubrechen im Begriff sei. Die Nazaretaner können nicht leugnen, dass die Worte Jesu den Eindruck machen, ein Ausfluss der göttlichen Gnade zu sein, also scheinbar die Aussage Jesu, dass er der Messias sei, bestätigen. Aber das erweckt bei ihnen nicht Glauben, sondern nur Verwunderung. — *τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ* Hinweisung auf die reiche Fülle, mit der die Worte seinem Munde entströmten und dadurch den Eindruck machten, aus dem Herzen zu kommen. — *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσήφ*; nicht zweifelnd, sondern Grundangabe des *θαυμάζειν*. Die Abkunft Jesu von Joseph schien mit seinen Worten, welche auf sie den Eindruck machten, Ausfluss göttlicher Gnade zu sein, in Widerspruch zu stehen, und so kamen sie über die Verwunderung nicht hinaus. — Die Aufnahme, welche Jesus in Nazaret fand, war hiernach eine wesentlich andere, als die, welche ihm im übrigen Galiläa zu Theil geworden. Während sonst allerwärts Jesus als Prophet gepriesen wurde, begegnete man ihm hier mit kühler Zurückhaltung. Er blieb den Nazaretanern ein Räthsel,

das ihren Verstand beschäftigte, während ihr Herz ihm gegenüber kalt blieb.

V. 23—27. Antwort Jesu auf die eben mitgetheilten ungläubigen Aeusserungen.

V. 23: Und er sprach zu ihnen: Sicherlich werdet ihr mir dieses Sprichwort vorreden: Arzt, heile dich selbst! Dergleichen wir gehört haben, dass zu[1]) Kapernaum geschehen, thue auch hier in deiner Vaterstadt! — Jesus deckt ihnen hiermit auf, dass er sie durchschaue. — *πάντως* nicht = בְּכֹל d. h. alles zusammengenommen, im Ganzen (Paul.), auch nicht: sogar (God.: = Ihr werdet bei diesem Anfang des Unglaubens nicht stehen bleiben. Von der Verwunderung wird es bei euch noch sogar zum Spotten kommen), auch nicht: allerdings (Weiss, Nösg., Holtzm.), sondern: gewiss, sicherlich (so jetzt auch God.). Sinn: Ich verstehe, was ihr mit euren Aeusserungen sagen wollt. Ihr wollt sicherlich denselben Gedanken aussprechen, den das Sprichwort aussagt: „Arzt, heile dich selbst!" — *παραβολή* = מָשָׁל sprichwörtliche Redensart, Sentenz, Sinnspruch. In diesem Sinne findet sich der Ausdruck im N. T. nur hier, öfter aber im A. T., vgl. 5 Mos. 28,. 37. 1 Sam. 10, 12. 24, 14. 2 Chron. 7, 20. Ps. 44, 15. Ezech. 12, 22. 23. 18, 2. 3. — Das Sprichwort *ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν* ist ein auch sonst bei Griechen, Römern und Rabbinen öfters vorkommendes. Aus dem N. T. vgl. Matth. 27, 42. Marc. 15, 30 ff. Luc. 23, 37. 39. Matth. 7, 3 ff. Luc. 6, 41 ff. Fraglich aber ist, welchen Gedanken Jesus hier aussprechen wolle, wenn er sagt, er wisse, dass die Nazaretaner ihm dieses Sprichwort vorhalten wollen. Die meisten Ausleger sind der Meinung, dass die sich anschliessenden Worte: *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καπερναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου* die Erklärung enthalten, und dass demnach der Sinn nur sein könne: „Hilf, wenn du in Nazaret als Messias anerkannt sein willst, vor allen Dingen deinen eigenen Landsleuten oder Angehörigen, und thue unter ihnen dieselben Wunder, als in Kapernaum." (So Theophyl., Euthym.-Zig., Calv., Mald., Grot., Beng., Paul., de W., Bisp., Schegg, Hofm., Schanz). Allein dann müsste man annehmen, dass Jesus in der Anwendung dem Sprichwort einen ganz anderen Sinn untergelegt habe, als dasselbe ursprünglich hat, da nach dem ursprünglichen Sinn bei *ἰατρέ* und *σεαυτόν* ohne Zweifel dieselbe Person gemeint ist. Andere bringen das Sprichwort mit der Aeusserung der Nazaretaner: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσήφ*; in Verbindung und erklären: „Nimm vor

[1]) Zu lesen ist statt *ἐν τῇ Καπ.* (Rec. nach 14 Unc.): *εἰς τὴν Καπ.* (Sin B) oder *εἰς Καπ.* (DL).

Allem durch ein Wunder, das du an dir selbst thust, deinen niederen Stand von dir!“ (Olsh., Keil) oder: „Hilf dir selbst von dem Mangel an Ansehen und Geltung!“ (Mey., Weiss, Holtzm.). Allein beide Auffassungen entsprechen nicht dem Zusammenhange; die erstere nicht, weil die Nazaretaner mit den Worten: „Ist dieser nicht Joseph's Sohn?“ Jesu nicht niedere Herkunft konnten vorwerfen wollen, wenn es doch anerkannt war, dass Joseph aus königlichem Geschlechte stamme (vgl. 3, 23 ff.), die andere, weil unmittelbar zuvor erzählt worden, dass der Ruhm Jesu sich im ganzen Lande ausgebreitet habe (vergl. V. 14 u. 15). Der Sinn des Sprichwortes ist vielmehr: „Wenn wir dir glauben sollen, dass du der Messias seiest, so beweise diess durch Thaten. Thue den dir bis jetzt anhaftenden Mangel vor allen Dingen von dir: dass du nur behauptest der Arzt κ. ε. zu sein, ohne dich als solchen erwiesen zu haben.“ — Darauf nennen die Nazaretaner mit den Worten ὅσα ἠκούσαμεν κ. τ. λ. das Mittel, durch dessen Anwendung er nach ihrer Meinung dem Mangel abhelfen könne. ὅσα wie Grosses, dergl. Der Plur. bezeichnet die Kategorie. ἠκούσαμεν γενόμενα κ. τ. λ. bezieht sich auf die nach Nazaret gelangten Gerüchte von Wundern, die Jesus in Bezug auf Kapernaum verrichtet habe, denen sie jedoch bisher keinen Glauben geschenkt hatten. Es giebt sich in den Worten nicht kleinstädtische Eifersüchtelei auf Kapernaum (Mey., Weiss) zu erkennen, sondern Zweifel an der Wahrheit der zu ihnen gelangten Gerüchte. Sie können sich nicht denken, dass der Sohn Joseph's, den sie von Kindheit an kennen, und bei dem sie bisher nichts Ausserordentliches wahrgenommen haben, wirklich so Grosses leisten könne, als das Gerücht ihm zuschreibe, und darum fordern sie ihn ironisch auf, dergleichen Thaten, welche allerdings seine Messianität beweisen würden, doch nicht bloss in der Ferne zu thun, wo sich die Sache ihrer Beurtheilung entzieht, sondern mitten unter ihnen, zumal ja die eigene Vaterstadt das meiste Anrecht auf seine Thätigkeit habe. — εἰς τὴν Καπερναούμ nicht hebräisirende Ungenauigkeit statt ἐν τῇ Κ. (de W., Bl.), sondern entweder: in Beziehung auf Kapernaum, zu dessen Besten (Olsh., God., Nösg.) oder richtiger: nach Kapernaum hin (Mey., Weiss). Es weisen diese Worte nicht, wie man gewöhnlich meint (z. B. Weizs, Haupt, Holtzm.), auf eine vorangegangene umfassende Wirksamkeit Jesu in Kapernaum hin, woraus man zu schliessen pflegt, dass Lucas hier nicht chronologisch berichte, indem er den Besuch Jesu in Nazaret zu früh erzähle, aber auch nicht auf den Joh. 2, 12 erwähnten Aufenthalt Jesu in Kapernaum (God.), sondern auf das aus Joh. 4, 46 ff. bekannte Wunder, das Jesus vor nicht sehr langer Zeit, und zwar noch vor seiner festen Uebersiedelung nach Kapernaum, an dem daselbst weilenden Sohne

des βασιλικός vollzogen hatte (vgl. Wieseler, Beitr. S. 175). Der Ausdruck εἰς τὴν Καπ. erklärt sich daraus, dass Jesus bei Verrichtung desselben sich in Kana aufgehalten hatte, während der Kranke in Kapernaum weilte. Es war das seit dem ein Jahr zuvor geschehenen Wunder auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1 ff.) das einzige, das Jesus bisher überhaupt in Galiläa gethan hatte (vgl. Joh. 4, 54), das aber, wie es scheint, grosses Aufsehen gemacht hatte, und wovon das Gerücht auch nach Nazaret gedrungen war, ohne dass die Nazaretaner demselben Glauben geschenkt hatten.

V. 24: Er sprach aber: Wahrlich, ich sage euch: Kein Prophet ist angenehm in seiner[1]) Vaterstadt. — Mit εἶπε δέ wird nicht ein neues Anheben der Rede Jesu nach einer vorangegangenen Pause oder nach Zwischenreden der Nazaretaner bezeichnet (Beng., Mey., Bl., God., Nösg.), da die vorigen Worte nichts für sich Abgeschlossenes bildeten. Auch ist der Vers nicht als eine aus Marc. c. 6, 4 entnommene Einschaltung des Evangelisten anzusehen (Weiss). Vielmehr deutet δέ an, dass das Folgende einen Gegensatz zum Vorigen enthalte. Sinn: Jesus sagte aber als Erwiderung auf solche Gedanken, von denen er wusste, dass die Nazaretaner sie in ihren Herzen mit sich herumtrugen. — ἀμὴν λέγω ὑμῖν vgl. 12, 37. 18, 17. 29. 21, 32. 23, 43. ἀμήν (vgl. 12, 37. 18, 17. 29. 21, 32. 23, 43) = ἀληθῶς (9, 27. 12, 44. 21, 3) oder ἐπ' ἀληθείας (V. 25. 20, 21. 22, 59. Apost. 4, 27. 10, 34. Marc. 12, 14. 32). λέγω ὑμῖν ist nicht Zwischensatz (Paul.), so dass ἀμήν unmittelbar mit ὅτι zu verbinden wäre (= Wahr ist's, wie ich euch aufrichtig sagen muss, dass), sondern ἀμὴν λέγω gehört zusammen = der Wahrheit gemäss sage ich euch, dass. Jesus betheuert die Wahrheit dessen, was er zu sagen im Begriff ist, um damit die Wichtigkeit des in seinen Worten liegenden Gedankens zum Bewusstsein zu bringen. — Das Sprichwort οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ findet sich im Munde Jesu, wenn auch mit etwas anderen Ausdrücken, auch Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Joh. 4, 44. Hier will Jesus mit demselben nicht den Grund nennen, wesshalb er bisher noch nicht nach Nazaret gekommen (Paul., Bl.), auch nicht: wesshalb er daselbst noch keine Wunder gethan (Ros., de W., Mey.) oder künftig thun wolle (God.), auch versteht er unter der πατρίς nicht ganz Israel (Baur, Hilg., Holtzm.), sondern er will den Nazaretanern den Grund ihres Unglaubens aufdecken. Sinn: In Wahrheit ist es nicht Mangel meiner Bewährung, was euch abhält, an meine Messianität zu glauben, sondern der Grund eures Unglaubens liegt in dem Verhältniss, in dem ihr als meine Landsleute bisher zu

[1]) Statt αὐτοῦ (Rec.) haben Sin B ἑαυτοῦ.

mir gestanden habt, welches euch unfähig macht, jetzt etwas Anderes in mir zu erkennen, als ihr früher an mir sahet. Ihr bewährt also die Wahrheit des Satzes, dass das engere Vaterland überhaupt unfähig ist, den aus ihm Hervorgegangenen nach seinem wahren Werthe zu beurtheilen. — *δεκτός* vgl. Apost. 10, 35. 2 Cor. 6, 2. Phil. 4, 18.

V. 25: In Wahrheit aber sage ich euch[1]): Viele Wittwen waren in den Tagen des Elias in Israel, da der Himmel verschlossen ward auf[2]) drei Jahre und sechs Monate, als eine grosse Hungersnoth über das ganze Land kam; (V. 26:) und zu keiner von ihnen ward Elias gesandt ausser nach dem Sidonischen[3]) Sarepta zu einem verwittweten Weibe. (V. 27:) Und viele Aussätzige waren zur Zeit des Propheten Elisa[4]) in Israel[5]), und keiner von ihnen ward gereinigt ausser dem Syrer Naeman[6]). — Der Zusammenhang dieser Verse mit den vorigen wird verschieden gefasst. Die Einen meinen, Jesus gehe jetzt dazu über, sich desshalb zu vertheidigen, dass er mit seiner heilbringenden Wirksamkeit nicht in Nazaret zuerst aufgetreten sei, sondern zuerst unter den Bewohnern einer andern Stadt. Sinn: Wenn so angesehene Propheten, welche euch mit Recht als Auctorität gelten, ihre wunderthätige Hilfe nicht Einheimischen, sondern Heiden zuwendeten, so dürft ihr nicht daran Anstoss nehmen, wenn ich nicht zuerst unter euch, sondern in einer anderen jüdischen Stadt aufgetreten bin (Paul., Bl., Bisp., Mey., Schanz, Weiss, Holtzm.). Allein dieser Auffassung steht entgegen, dass Jesus einer Rechtfertigung seines Verhaltens gegenüber den Nazaretanern nicht bedurfte, indem ohne Recht angenommen wird, letztere seien auf Kapernaum eifersüchtig gewesen, während sie doch in Wirklichkeit den ihnen in Bezug auf Kapernaum zugegangenen Gerüchten keinen Glauben schenkten. Ebenso unnatürlich ist die Annahme Anderer: Jesus weissage den künftigen, schon jetzt sich vorbereitenden, Uebergang des Heils von den Juden zu den Heiden (Olsh., God., Haupt), oder: er wolle den Nazaretanern zum Bewusstsein führen, dass auf eines Propheten Wunderhilfe diejenigen, denen er zunächst angehört, keinen auf Vorrecht gegründeten Anspruch haben (Hofm.), oder: Gott pflege überhaupt bei seinen Gnaden-

1) Statt *ὑμῖν* haben Sin LXΔ *ὅτι*.

2) *ἐπί* (Rec.) fehlt in BD.

3) Statt *τῆς Σιδῶνος* (Rec. nach 10 Unc.) haben Sin ABCDXΓ und mehrere alte Vers. *τῆς Σιδωνίας*. Offenbar erleichternde Correctur aus LXX 1 Regg. 17, 9!

4) Statt *Ἐλισσαίου* (Rec.) haben Sin ADGLUVΔ *Ἑλισαίου*.

5) *ἐν τῷ Ἰσραήλ*, welches nach der Rec. hinter *προφήτου* steht, hat Sin BCDLX hinter *ἦσαν*.

6) Statt *Νεεμάν* (Rec,) haben Sin ABCDKL *Ναιμάν*.

erweisungen sich von den Nahen ab- und den Fernen zuzuwenden (de W.), oder er schenke seine Gnade nicht bloss den äusserlich Nahestehenden, sondern nur den Würdigen und Heilsbegierigen (Kün., Ros., Baumg.-Cr.), oder er wolle ihnen die Folgen ihres Unglaubens aufdecken: dass nämlich möglicher Weise die Erlösung, welche er seinem Volke bringen wolle, den Heiden zu gute kommen werde, falls jenes im Unglauben das Heil verschmähe (Keil, Nösg.). Richtiger nimmt man an, dass Jesus, nachdem er den Nazaretanern gezeigt hat, dass ihr Unglaube nicht zufällig sei, sie vielmehr mit ihrem Verhalten einem allgemeinen Gesetze folgen, dem sie sich nicht entziehen können, sie nun darauf hinweisen will, wie auch er seinerseits einem höheren Gesetze folge, wenn er den Nazaretanern nicht in derselben Weise seine Hilfe zuwende als anderen Orten. Als dieses Gesetz bezeichnet er aber das der freien Auswahl. Sinn: Wundert euch nicht, wenn ich mich unter euch nicht ebenso als Messias erweise als anderwärts. Es entspricht diess nur der Weise, in welcher Gott schon unter dem alten Bunde verfahren ist. Wie Gott zur Zeit des Elias unter allen Wittwen, welche damals lebten, gerade die zu Sarepta ausgewählt hat, um sie zu begnadigen, ungeachtet viele andere da waren, die nicht nur ebenso bedürftig waren, sondern, äusserlich betrachtet, sogar ein grösseres Anrecht dazu hatten, und wie er zur Zeit des Elisa unter allen Aussätzigen gerade den Syrer Naeman auserwählt hat, so verfährt er auch jetzt bei Erweisung seiner Wohlthaten nicht nach äusseren Rücksichten, sondern nach seinem freien Willen. — *ἐπ᾽ ἀληθείας* gehört nicht zu *πολλ. χῆρ. ἦσαν* (Paul.), sondern zu *λέγω*, daher nicht = profecto (Luc. 22, 59. Apost. 4, 27), sondern: der Wahrheit gemäss (vgl. Marc. 12, 14. 32. Luc. 20, 21. Apost. 10, 34). Der vorigen Betheurung stellt Jesus eine andere gegenüber. Der Inhalt der Rede beginnt aber, ohne durch *ὅτι* eingeführt zu werden. — Ueber das Ereigniss, auf welches V. 25 und 26 hingewiesen wird, vgl. 1 Kön. c. 17. 18. Einige Schwierigkeit macht, dass, während nach der alttestamentlichen Stelle die Dürre nur bis zum dritten Jahre gedauert zu haben scheint, hier sowie auch Jac. 5, 17 deren Dauer bestimmt auf $3^1/_2$ Jahre angegeben wird. Man hat diese Differenz in verschiedener Weise zu erklären versucht. Während die Einen annahmen, dass im A. T. die drei Jahre nicht vom Beginn der Dürre, sondern von der Flucht des Elias (1 Kön. 17, 9) an gerechnet werden (Beza, Olsh., Oosterz., Schegg, Schanz), oder dass dort nur die Dauer der eigentlichen Nothzeit angegeben werde (Lange, Erdm.), glaubten Andere, dass Jesus und Jakobus der mündlichen Ueberlieferung gefolgt seien, oder dass die $3^1/_2$ Jahre als runde Zahl in Betracht kommen, indem man in der späteren Zeit des Judenthums gewohnt

gewesen sei, die Dauer von Unglückszeiten auf 7 Halbjahre oder 42 Monate zu bestimmen (Dan. 12, 7. Offenb. 11, 2. 12, 6) (de W., Mey, Bl., God., Weiss, Holtzm.). Natürlicher nimmt man an, dass der Bericht des Lucas über die Worte Jesu sich an die bei den jüdischen Schriftgelehrten der damaligen Zeit herrschende Auslegung der alttestamentlichen Stelle anschliesst (vgl. Jalkut Schimeoni ad Reg. XVI, fol. 32), welche durch Combination die im A. T. nur allgemein angegebene Dauer der Dürre genauer zu bestimmen suchten und auf die Annahme von $3\frac{1}{2}$ Jahren dadurch kamen, dass sie 1) das 3. Jahr voll nahmen, was der alttestam. Text nicht verbietet, 2) die vorangegangenen 6 Sommermonate, in denen naturgemäss vor der Zeit des Frühregens kein Regen gefallen war, dazu rechneten. — *πᾶσαν τὴν γῆν* nicht die ganze Erde (Mey., Bl., Weiss, Schanz), sondern das ganze Land, d. h. das israelitische sammt den Nachbarländern (Beza, Paul., Kün., God., Nösg., Keil). — *ἐπέμφθη* sc. von Gott, um ihr Gnadenwohlthaten zu erweisen. — *εἰ μή* nicht = *ἀλλὰ μόνον* (Beza, Paul, Kün., Bl.), sondern: ausser. Die Wittwe, von der hier die Rede ist, wird nicht bloss aus der Zahl der israelitischen, sondern der Wittwen überhaupt ausgenommen. — *Σάρεπτα*, eine Stadt zwischen Tyrus und Sidon, doch dem letzteren näher gelegen (das heutige Dorf Surafend), daher hier durch *τῆς Σιδῶνος* näher bestimmt. — Zu V. 27 vgl. 2 Kön. 5, 14. — *ἐπί* mit dem Gen. = zur Zeit, im Zeitalter des, vgl. 3, 2. Apost. 11, 28. Matth. 1, 11, Mrc. 2, 26. —

V. 28 u. 29: Wirkung dieser Worte Jesu auf die Nazaretaner.

V. 28: Und es wurden Alle von Grimm erfüllt in der Synagoge, da sie diess hörten. — Die Entschiedenheit und Schonungslosigkeit Jesu bewirkte, dass ihr mangelnder Glaube in Feindseligkeit überging, ja zur heftigsten Wuth sich steigerte. Grund dieser Erregung war nicht: dass Jesus ihre Eitelkeit durch die Andeutung verletzt hatte, dass Fremde und Heiden ihnen vorgezogen werden könnten (Paul., Olsh.), oder: weil er sie mit Heiden parallelisirt, ja unter dieselben herabgesetzt (Weiss, Schanz), auch nicht: weil er sie indirekt als Wittwen d. h. als verlassen von Jehova und als geistig Aussätzige bezeichnet hatte (Bisp.), sondern: weil er ihr Inneres aufgedeckt und es als ein über ihnen waltendes Geschick bezeichnet hatte, dass sie des Heiles nicht wie Andere theilhaftig werden sollten.

V. 29: Und sie erhoben sich, stiessen ihn zur Stadt hinaus und führten ihn bis zum[1]) Rande des Berges, auf

[1]) *τῆς* vor *ὀφρύος* (Rec.) fehlt in fast sämmtlichen Handschriften.

welchem ihre[1]) Stadt erbaut war, um[2]) ihn hinabzustürzen. — Die Erbitterung ging sofort zur That über. Hatte Jesus es verweigert, sich ihnen so, wie sie es wünschten, als Messias zu offenbaren, so wollen auch sie mit ihm ferner nichts mehr zu schaffen haben. — *ἀναστάντες* von dem eiligen sich Erheben der Versammlung, die bis dahin dagesessen und Jesu Worten zugehört hatte. — *ἐξέβαλον κ. τ. λ.* sie trieben ihn gewaltsam hinaus nicht nur aus der Synagoge, sondern auch aus der Stadt und verfolgten ihn auch noch ausserhalb derselben bis an einen Abhang. — *ὀφρύς* (im N. T. nur hier) eigentlich: Augenbraue, dann: Anhöhe, Vorsprung. — *ἐφ' οὗ* nicht: an welchem, sondern auf welchem, da der Sinn nicht sein kann, die Bewohner hätten Jesum auf den Berg hinaufgeführt. Das jetzige Nazaret liegt nicht auf dem Berge, sondern ist an demselben hinaufgebaut. Die Lage der Stadt muss also damals eine etwas andere gewesen sein. — *ὥστε* im Sinne von *εἰς τὸ* vgl. 9, 52. 20, 20. Matth. 10, 1. 24, 24. 27, 1 und Buttmann's neut. Gramm. S. 210 f. — *κατακρημνίζειν* im N. T. nur hier. —

V. 30: Er aber schritt mitten durch sie hindurch und ging von dannen. — Vgl. Joh. 7, 30. 44. 8, 59. 10, 39. — *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν* mitten durch die ihn in feindlicher Absicht geleitende Masse hindurch schreitend, ein Beweis der *δύναμις τοῦ πνεύματος* (V. 14), die Jesum jetzt permanent erfüllte. Sinn: Als die Nazaretaner mit Jesus an der Stelle angekommen waren, an der sie ihn hinabstürzen wollten, hatte Niemand den Muth, zuerst Hand an ihn zu legen. Sie waren wie von einer unsichtbaren Macht gehalten, das auszuführen, was sie beabsichtigten. Und so liessen sie Jesum ruhig durch ihre Reihen hindurch gehen, ohne den zur Ausführung ihrer Absicht günstigen Moment zu benutzen.

2. Aufenthalt in Kapernaum.

C. 4. V. 31—43. Vgl. Matth. 4, 13. 8, 14—17. Marc. 1, 21—38.

Die Erzählung zerfällt in drei Theile: 1) Eingang, d. i. Bericht von dem Auftreten und der Wirksamkeit Jesu in Kapernaum während eines längeren Zeitraumes (V. 31 und 32); 2) Erzählung von seiner Wunderwirksamkeit daselbst am letzten Tage seines dortigen Aufenthaltes (V. 33—41); 3) Aufbruch Jesu von dort (V. 42 und 43).

[1]) *αὐτῶν*, welches die Rec. hinter *πόλις* hat, steht nach Sin DL hinter *ᾠκοδόμητο*.

[2]) Statt *εἰς τό* (Rec. nach den meisten Handschriften) ist nach Sin BDL: *ὥστε* zu lesen.

V. 31: Und er zog hinab nach Kapernaum, einer Stadt Galiläa's, und lehrete sie an den Sabbaten. — Wir sollen uns denken, dass Jesus sich unmittelbar von Nazaret nach Kapernaum begab. Nachdem die Nazaretaner ihn verstossen hatten, wählte er Kapernaum zu seinem ferneren Aufenthaltsorte (vgl. Matth. 4, 13: *καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲθ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναούμ.* Mrc. 1, 21, daher Matth. 9, 1 als *ἰδία πόλις* Jesu bezeichnet, vgl. auch Mrc. 2, 1), und zum Mittelpunkte seines Wirkens, wohin er von seinen Reisen immer wieder zurückkehrte, wozu dieses sich durch seine Lage ganz besonders eignete. Die jetzige Reise Jesu nach Kapernaum ist daher nicht mit der Joh. 2, 12 erwähnten für identisch zu halten (God.), sondern ist zwischen Joh. c. 4 und c. 5 zu setzen. Jesus kam jetzt nicht zum ersten Mal überhaupt nach Kapernaum (vgl. Joh. 2, 12), wohl aber zum ersten Mal seit seiner Rückkehr aus Judäa (Joh. 4, 43) und dem Beginn seiner galiläischen Wirksamkeit, da die Meinung auf einem Irrthum beruht, dass V. 23 eine vorangegangene Wirksamkeit in Kapernaum voraussetze. Als Wohnhaus Jesu daselbst ist nicht das des Petrus und Andreas anzunehmen (vgl. V. 38), sondern das von Verwandten seiner Familie (vgl. Joh. 2, 12). — *κατῆλθεν* vgl. Joh. 2, 12. Um von dem hochgelegenen Nazaret zu dem am See liegenden Kapernaum zu gelangen, musste er hinabsteigen. — *Καπερναούμ* (in den Handschriften auch *Καφαρναούμ*, von Josephus, vita § 72 *Κεφαρνώμη* genannt. Der Name bedeutet nicht: Ort des Trostes oder des Trösters [Hesych., Orig., Wies.], auch nicht: Ort der Lieblichkeit [Hieron.], sondern: Dorf Nahum's) wird im A. T. nicht erwähnt, vielleicht, weil der Ort erst nach dem Exil erbaut worden. Zur Zeit Jesu war es eine nicht unbedeutende Stadt mit einer bedeutenden Zollstätte (Marc. 2, 15) und einer von einem Hauptmann befehligten militärischen Besatzung (Matth. 8, 5 ff.). Hier, wo Lucas den Ort zuerst im Geschichtsverlaufe erwähnt, bezeichnet er es als *πόλις τῆς Γαλιλαίας*, vielleicht um es von einem anderen Orte gleichen Namens, dem am Meere 6 Stunden von Cäsarea gelegenen, zu unterscheiden. Es lag am Westufer des Sees Genezareth an der Grenze der Stämme Sebulon und Naphtali (Matth. 4, 13. Joh. 6, 17). Zweifelhaft ist, wo es näher zu suchen sei, ob an der Stätte des jetzigen Tell Chum (Pococke, Wilson, Ritter, Rödiger, Win., Ew., Ebr., Furrer), d. i. im Nordwesten nicht weit vom Einflusse des Jordan in den See, oder vielmehr bei dem drei Viertelstunden weiter südlich gelegenen Khan Minijeh am nördlichen Saum der Ebene Genezareth, etwa 3 Stunden nördlich vom Tiberias (Robins., Sepp, Renan, Casp., Keim). Erstere Annahme dürfte die wahrscheinlichere sein. — Der Ausdruck *ἦν διδάσκων* sowie auch der Plur. *ἐν τοῖς σάββασιν* weist auf einen längeren Aufent-

halt Jesu in Kapernaum hin, während dessen dieser regelmässig an jedem Sabbat mit Lehren beschäftigt war. Gemeint ist ein öffentliches Lehren in der Synagoge, da ein Lehren im Privatverkehr nicht an den Sabbat gebunden war. Dass hier nur des Lehrens Erwähnung gethan wird, zeigt, dass Jesus nicht sogleich mit Wundern hervortrat. Letzteres geschah erst am letzten Tage, nachdem Jesus wohl schon den Plan gefasst hatte, die Stadt bald wieder zu verlassen. Er wollte zunächst das Wort allein auf die Bewohner wirken lassen, nachdem das vor Kurzem an dem Sohne des *βασιλικός* gethane Wunder die Gemüther ihm günstig gestimmt hatte, während Wunderthaten in grösserer Zahl die Aufmerksamkeit von der Hauptsache abgelenkt haben würden. — *αὐτούς* d. i. die jüdischen Bewohner der Stadt (vgl. V. 15. Matth. 4, 23. 9, 35. Marc. 1, 23. Apost. 8, 5. 20, 2. 2 Cor. 2, 13. 5, 19). — *ἐν τοῖς σάββασιν* nehmen Paulus, Bisping, Hofmann, Weiss, Schanz, Holtzmann von einem einzelnen Sabbat, dem ersten nach seiner Ankunft (vgl. Mrc. 1, 21), doch im Widerspruch mit dem Sprachgebrauch des Lucas, vgl. 6, 1. 6. 7. 13, 14 ff. 14, 1. 3. 5. 23, 54. 56. Gemeint sind mehrere Sabbate wie auch 13, 10.

V. 32. Eindruck dieser Lehrthätigkeit: Und sie erstaunten über seine Lehre, weil in Vollmacht seine Rede war. Vgl. Matth. 7, 28 f. Mrc. 1, 22. — *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν* (vgl. 1, 17. 1 Thess. 2, 6. 2 Thess. 2, 9. Phil. 4, 11. 1 Cor. 4, 21) nicht: sie war mit Kraftäusserung, Wunderwirksamkeit verbunden (Grot.), sondern: sie geschah in höherer Machtvollkommenheit, war der Ausdruck göttlicher Befugniss, zeigte, dass er von Gott bevollmächtigt sei zu reden. — Lucas weist hier darauf hin, dass seine Lehre auf die gegen ihn nicht eingenommenen Bewohner von Kapernaum einen viel tieferen Eindruck gemacht habe, als auf die Nazaretaner, welche durch dieselbe nur zu Verstandes-Reflexionen veranlasst worden waren. Sie wurden durch dieselbe lebendig ergriffen und aufs Tiefste erregt. Die göttliche Kraft, mit welcher er redete, wirkte unmittelbar auf ihr Inneres.

V. 33 geht der Bericht zur Erzählung eines Ereignisses über, welches der so reich gesegneten Lehrthätigkeit Jesu in Kapernaum vor der Hand ein Ziel setzen sollte. Der Evangelist theilt mit, wie sich an einem der Sabbate in der Synagoge ein Besessener (vielleicht auf Antrieb des ihn beseelenden Dämons, in der Absicht die Wirksamkeit Jesu aufzuhalten) eingefunden und Jesum öffentlich als Messias verkündigt habe, wodurch Jesus genöthigt worden sei, den Dämon auszutreiben, hierdurch aber wieder zu einer Menge anderer Heilungen veranlasst worden sei, was endlich eine so grosse Aufregung in der Bevölkerung Kapernaums hervorgerufen habe, dass Jesus sich entschlossen habe, den Ort für jetzt wieder zu verlassen. Zunächst gehört V. 33 bis 37

zusammen, mit welchen der Bericht bei Marcus 1, 23—28 fast wörtlich übereinstimmt, während bei Matthäus sich hiezu keine Parallele findet.

V. 33: Und in der Synagoge war ein Mensch, der den Geist eines unreinen Dämons hatte. — Von der Thätigkeit Jesu während eines längeren Zeitraums wird hiermit auf ein einzelnes Ereigniss übergeleitet, zu welchem dieselbe Anlass gab, und welches sich, wie wir uns denken sollen, am letzten der V. 31 erwähnten Sabbate zutrug. Der Schauplatz desselben war dasselbe gottesdienstliche Local, in dem Jesus bisher seine Lehrvorträge gehalten hatte. — Ob der hier erwähnte Mensch schon an den früheren Sabbaten in der Synagoge gewesen, oder jetzt zuerst mit Jesus in Berührung gekommen, wird nicht gesagt, doch ist wohl das Letztere gemeint. Lucas will sagen, dass bei dem ersten Zusammentreffen des Mannes mit Jesus der Dämon ihn angetrieben habe, so Jesu entgegenzutreten, wie hier erzählt wird. — Mit ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου wird der Mann als zur Kategorie der im N. T. so oft erwähnten Dämonischen gehörig bezeichnet, welche am häufigsten durch den Ausdruck δαιμονιζόμενοι (z. B. Matth. 4, 24. 8, 16. 28), mitunter auch δαιμονισθέντες (Mrc. 5, 18. Luc. 8, 36) oder ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων (Luc. 6, 18. Apost. 5, 16) oder ἔχοντες πνεῦμα ἀκάθαρτον (Mrc. 3, 30. Apost. 8, 7) oder ἄνθρωποι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Mrc. 1, 23) oder ἔχοντες δαιμόνιον (Luc. 8, 27) benannt werden. Der Genitiv δαιμονίου ἀκαθάρτου ist nicht der der näheren Bestimmung (Mey., Holtzm.), auch nicht qualit. (Schegg, Schanz), sondern der des Besitzers. Während sonst die Dämonen selbst unreine Geister genannt werden, wird hier das πνεῦμα von dem Dämon unterschieden und ihm gehörig bezeichnet (analog dem Ausdruck πνεῦμα τοῦ θεοῦ). Der Dämon selbst wird als ausserhalb des Menschen seiend, diesen aber als durch sein πνεῦμα physisch und psychisch bestimmend gedacht, daher es von dem Menschen heisst: ἔχων πνεῦμα. Die Hinzufügung von ἀκαθάρτου, welche an sich überflüssig ist, da es nach neutestamentlichem Sprachgebrauche zum Begriffe des δαιμόνιον gehört, unrein zu sein, erklärt sich daraus, dass Lucas sein Evangelium an geborene Griechen richtet, bei denen der Ausdruck ὁ δαίμων und τὸ δαιμόνιον zwar auch in der Regel eine üble Nebenbedeutung hatte, aber doch als vox media gebraucht werden konnte.

V. 33b.: Und er schrie mit lauter Stimme also auf:[1]) — ἀνέκραξε φωνῇ μεγάλῃ vgl. 8, 28. Das laute Aufschreien war Zeichen der Aufregung, in welche der Mann bei dem Zusammentreffen mit

[1]) λέγων (Rec.) fehlt bei Sin BLV Copt. Orig.

Jesus versetzt wurde. Die Nähe des Heiligen versetzt den Dämon in wilde Wuth, wohl noch ehe Jesus dieses Mal seine Lehrthätigkeit begonnen hatte, während vorher der Mann sich ohne Zweifel ruhig und vernünftig verhalten hatte, da man ihm sonst den Eintritt in die Synagoge verwehrt haben würde.

V. 34: Ah! was gehen wir dich an, Jesu von Nazaret? Du bist gekommen, uns zu verderben! Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes! — Vgl. auch 8, 28. Matth. 8, 29. Mrc. 5, 7. — Der Dämönische redet aus der Person des ihn beseelenden Dämons heraus, woraus erkennbar, dass bei ihm die Einwirkung des bösen Geistes sich nicht bloss wie bei manchen anderen Besessenen nur auf den leiblichen Organismus bezog, sondern zugleich auf sein persönliches Leben. — ἔα nicht Imperat. von ἐᾶν, so dass der Sinn wäre: lass! halt! lass uns in Frieden! (Vulg., Euthym.-Zig. u. AA.) sondern (entsprechend dem hebr. הֶאָח) eine Ausrufung, durch welche Ueberraschung, Erstaunen oder auch Unwillen ausgedrückt werden soll, wie ähnliche Interjectionen in allen Sprachen vorkommen, = ah! ach! im N. T. nur hier und bei Marc. 1, 24. — τί ἡμῖν καὶ σοί (= מַה־לִּי וָלָךְ Richt. 11,12. 2 Sam. 16, 10. 19, 23. 2 Kön. 9, 18) = Was haben wir mit dir gemein? Welche Gemeinschaft besteht zwischen dir und uns? (vgl. Matth. 8, 29. Marc. 1, 24. 5, 7. Luc. 8, 28. Joh. 2, 4.) Sinn: Was machst du dir mit uns zu schaffen? Was gehen wir dich an? — Mit ἡμῖν und dem folgenden ἡμᾶς meint er nicht bloss sich selbst, auch nicht sich sammt allen in der Synagoge versammelten Menschen (Oosterz.), sondern die ganze Kategorie von Geistern, zu welcher er gehört. — Durch die Anrede Ἰησοῦ Ναζαρηνέ giebt er ihm zu verstehen, er möge doch bleiben, wo er daheim sei (Hofm.). Die Bezeichnung Jesu als Ναζαρηνός ausser hier auch noch Marc. 1, 24. 14, 67. 16, 6, viel öfter (15 mal) findet sich die abnorme Namenbildung Ναζωραῖος. — ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς nicht Frage (Grot., Kün., Lachm., Tisch., Oosterz., Nösg.), sondern Aussage (Luther, de W., Mey., Bl., Weiss, Hofm., Keil). ἦλθες nicht vom diesmaligen Kommen in die Synagoge, sondern vom Kommen nach Kapernaum überhaupt. Bei ἀπολέσαι meint der Dämon nicht das, was Jesus später wirklich ausführt, ein Verderben seiner selbst mittels Hinabstossens in den Abyssus, sondern die Aufhebung der dämonischen Wirksamkeit in den Menschen überhaupt. In der immer weiter greifenden, die Herzen der Menschen erobernden, Thätigkeit Jesu sieht der Dämon einen Eingriff in sein Gebiet, ja er ahnt den Ruin des ganzen Dämonenreiches. — οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Sinn: Dir ist eine solche Absicht wohl zuzutrauen, denn du bist, wie mir wohl be-

kannt ist, der Messias, dessen Aufgabe ist, das Dämonenreich zu zerstören. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (vgl. Mrc. 1, 24. Joh. 6, 69. Apost. 4, 27. Apok. 3, 7) nicht Hinweisung auf die sittliche Reinheit Jesu (Keil), sondern auf seine messianische Würde. Der Ausdruck bezeichnet Jesum als den von Gott Geheiligten, Geweihten κ. ε. (Joh. 10, 36), der die Bestimmung habe, das Volk seiner Bestimmung entgegenzuführen. Obwohl der Dämon von der niederen menschlichen Herkunft Jesu (Ναζαρηνέ) weiss, hat er vermöge seines übermenschlichen Erkenntnissvermögens doch zugleich seine göttliche Bestimmung erkannt und spricht laut und ohne Rückhalt vor Allen seine Erkenntniss aus, nicht aus Furcht, um Jesum zu besänftigen (Grot.), sondern in feindlicher Absicht, um seine segensreiche Wirksamkeit in Kapernaum zu hemmen. Denn es war ihm nicht verborgen, dass es die normale Entwickelung des Glaubens bei den Zuhörern Jesu stören musste, wenn letztere, ohne zuvor zur rechten geistigen Reife gelangt zu sein, plötzlich zu der Erkenntniss geführt wurden, dass Jesus der erwartete Messias sei, an dessen Erscheinung sich so viele sinnliche Erwartungen knüpften.

V. 35a: Und es bedrohte ihn Jesus mit den Worten: Verstumme und fahre aus von[1]) ihm! — ἐπετίμησεν αὐτῷ d. h. er fuhr ihn heftig an, befahl ihm mit strengen, scheltenden Worten (vgl. V. 39. 41. 8, 24. 9, 21. 42. 55 u. ö.), ein Ausdruck, durch welchen Lucas sagen will, dass Jesus die folgenden Worte im Tone höchsten Unwillens gesprochen habe. αὐτῷ d. i. dem Dämon, der aus dem Menschen herausgesprochen. — φιμώθητι = schweig! verstumme! Dieser Befehl bezieht sich auf das Reden des Dämon überhaupt. Zweck desselben ist nicht: seine Widerrede gegen die wider ihn beabsichtigte Machtübung niederzuschlagen (Weiss), auch nicht: eine Fortsetzung des ihm aus solchem Munde unerwünschten Preises zu verhindern (Steinm.), sondern zu verhindern, dass der Mann durch weitere Verkündigung seiner Messianität die schon bewirkte Störung und Hemmung seiner weiteren Wirksamkeit in Kapernaum noch vermehre (vgl. V. 41. Marc. 1, 34. 3, 12). — ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ fahre aus von ihm sc. dem Menschen. Nachdem Jesus einmal durch den Dämon als Messias offenbar geworden, konnte er es bei dem Befehl zu verstummen nicht bewenden lassen, sondern musste den angerichteten Schaden, soweit es die Umstände gestatteten, wieder gut machen. Jesus thut diess dadurch, dass er ebenso öffentlich, als der Dämon ihn als Messias offenbar gemacht hatte, sich als Messias erweist, indem er den Dämonischen heilt. Er vollzieht damit nicht bloss das,

[1]) Statt ἐξ (Rec.) haben Sin BDLV ἀπ'.

was der Dämon mit den Worten ηλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς vorausgesagt hatte, sondern etwas für diesen noch Empfindlicheres, indem er ihn in den Abyssus verweist.

V. 35b: Und es riss ihn der Dämon mitten[1]) hin und fuhr von ihm aus, ohne ihn zu beschädigen. — Die Wirkung der Worte Jesu ist eine augenblickliche. Der Dämon verlässt sofort die Stätte, in der er bis dahin gehaust hatte, doch nicht, ohne noch den letzten Augenblick zu benutzen, um den Versuch zu machen, jenen Menschen zu tödten, der von furchtbarem Paroxysmus ergriffen zu Boden stürzt, dann aber befreit von dem Geiste gesund sich erhebt. — ῥῖψαν αὐτὸν εἰς (τὸ) μέσον nicht: er riss ihn bis in die Mitte (Nösg.), sondern: er warf ihn mitten vor die Versammelten hin (nach Marc. ihn zerrend und laut aufschreiend), Ausdruck der höchsten Wuth. — μηδὲν βλάψαν αὐτόν. Diess wird ausdrücklich hervorgehoben, um auf die Macht des Wortes Jesu hinzuweisen, in Folge dessen der Zweck, den der Dämon durch das Hinwerfen erstrebte, unerreicht blieb.

V. 36: Eindruck, welchen dieses Wunder hervorbrachte: Und es kam Staunen über Alle, und sie redeten zu einander also sprechend: Was ist das für eine Rede, dass er mit Gewalt und Macht den unreinen Geistern gebietet, und sie ausfahren! Vgl. 8, 25. — θάμβος (vgl. 5, 9. Apost. 3, 10) nicht Furcht oder Schrecken (Luth., Oosterz., Schanz), sondern der höchste Grad der Verwunderung (vgl. Apost. 3, 10, wo es mit ἔκστασις synonym ist). — πάντας d. h. alle in der Synagoge Versammelten. — καὶ συνελάλουν κτλ. Angabe, wie sich das Staunen geäussert habe: darin, dass man sich gegenseitig auf den so eben beobachteten Erfolg des Wortes Jesu aufmerksam gemacht habe. — τίς = ποῖος vgl. Marc. 6, 2. Luc. 8, 9. 10, 22. 24, 17. Joh. 7, 36. Apost. 17, 19. Eph. 1, 18 f. — ὁ λόγος οὗτος nicht: diese Sache (Luth., Bez., E. Schmid, Grot., Kün., de W.), sondern: diese Rede. Doch ist nicht die Verkündigung Jesu im Ganzen gemeint (God., Hofm.), sondern das V. 35 mitgetheilte Drohwort an den Dämon. — ὅτι nicht: weil, da (Mey., Weiss, Hofm., Schanz), sondern = dass (den λόγος näher bestimmend). — ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει in Macht und Kraft. Näher bestimmt wird die ἐξουσία καὶ δύναμις durch καὶ ἐξέρχονται. Sinn: in solcher Macht und Kraft, dass sie in Folge dessen ausfahren. „ἐξουσία ist die Vollmacht, die er hat, δύναμις die Kraft, die ihm daraus erwächst“ (Weiss). Mit jenem Ausdruck wollten die Leute sagen, dass Jesus sich wie einen Fürsten gerire, der den Dämonen wie seinen Untergebenen Befehle ertheile, mit diesem: dass sein Wort Ausdruck innere

[1]) Der Art. vor μέσον fehlt in den meisten Uncialen.

Kraft sei. — Der Plur. τοῖς πνεύμασι und ἐξέρχονται generalisirt das einmalige Faktum.

V. 37. Weitere Folgen dieses Wunders: Und es ging ein Ruf über ihn aus in alle Orte der Umgegend. — Lucas will hiermit die Grösse des Eindrucks, den das Ereigniss auf die Zuschauer gemacht hatte, noch weiter schildern und zugleich das V. 40 zu Erzählende vorbereiten. Man begnügte sich — will der Evangelist sagen — nicht damit, in den Gesprächen, die man mit einander hielt, die Grösse Jesu zu bewundern, sondern, nachdem man die Synagoge verlassen hatte, verbreitete man auch die Kunde von dem Erlebten weiter, so dass bald die ganze Umgegend Kapernaum's davon erfüllt war. Dass Lucas diess noch an demselben Tage geschehen denkt, zeigt V. 40., wo die Folge davon mitgetheilt wird. Anders Marcus, der den gesammten Umkreis nennt, in dem sich überhaupt im Laufe der Zeit das Gerücht von jenem Ereigniss verbreitet habe. — Die Erzählung lässt erkennen, dass hiermit der Anfang der Wirksamkeit Jesu in Kapernaum überhaupt geschildert werden soll. Wäre etwas Aehnliches in Kapernaum schon vorangegangen gewesen, wie man auf Grund von V. 23 gewöhnlich annimmt, so hätte der Eindruck der Dämonen-Heilung nicht ein so grosser sein können. — ἦχος Schall, starkes Geräusch (vgl. 21, 25. Apost. 2, 2. Hebr. 12, 19). Diese Bedeutung ist auch hier festzuhalten, so dass das Wort nicht = ἡ ἀκοή (bei Marc.) ist (gegen Nösg.), sondern auf den Lärm hindeutet, der durch das Ereigniss bewirkt wurde. Je mehr man von demselben hingenommen war, desto lauter verkündigte man es allenthalben.

Im Folgenden wird sodann erzählt, wie die eben beschriebene Heilung sofort eine zweite und am Abend des Tages noch eine Menge anderer Heilungen nach sich gezogen habe. Bis dahin hatte Jesus mit seiner Wunderthätigkeit zurückgehalten, weil es ihm vor Allem darauf ankam, durch sein Wort auf die Gemüther zu wirken und sie durch dasselbe allmählich zum Glauben an seine Messianität zu führen. In dieser seiner Lehrthätigkeit war er durch den Dämon gestört worden, der ihn zu einem Wunder gewissermassen genöthigt hatte. In Folge dieses Wunders und des durch dasselbe bewirkten Aufsehens war vor der Hand an eine Frucht bringende Lehrthätigkeit Jesu in Kapernaum nicht mehr zu denken, da die Aufmerksamkeit von dem Inhalt der Predigt für jetzt abgelenkt war. Jesus hatte daher für jetzt kein Interesse mehr, mit Wundern zurückzuhalten. Daher beschloss er, sich nun vielmehr ebenso als den zu offenbaren, der gekommen sei, allem äusseren menschlichen Elende abzuhelfen, wie er sich bisher als den grossen Propheten kund gethan hatte. Der Gang in das Haus des Simon bildete den Uebergang zu dieser neuen

Thätigkeit. Lucas und Marcus beschreiben mit einer gewissen Ausführlichkeit die einzelnen Ereignisse dieses denkwürdigen Tages, an dem Jesus mit seiner Wunderthätigkeit in Galiläa eigentlich begann. Denn bis dahin hatte er daselbst ja nur erst zwei, noch dazu durch einen längeren Zeitraum von einander getrennte, Wunder gethan: das auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1 ff.) und das an dem Sohne des *βασιλικός* (Joh. 4, 47 ff.).

Es gehören im Folgenden zunächst die Verse 38 und 39 zusammen, in denen von der Heilung der Schwiegermutter des Simon berichtet wird (vgl. Matth. 8, 14 f. Marc. 1, 29—31).

V. 38a: Er stand aber auf und ging aus[1]) der Synagoge in das Haus Simon's. — *ἀναστὰς ἐκ* prägnante Ausdrucksweise = *ἀναστὰς καὶ ἐξελθὼν ἐκ*. Lucas will aussprechen, dass Jesus sich unmittelbar aus der Synagoge (Marc. *εὐθέως*) in das Haus Simon's begeben habe. — Simon, obwohl hier zum ersten Mal von Lucas erwähnt, wird nicht näher bestimmt, weil der Evangelist ihn als den Lesern aus der Tradition bereits bekannt ansieht. Unsere Stelle zeigt, dass Simon, wenngleich er nach Joh. 1, 45 aus Bethsaida gebürtig war, in Kapernaum (nach Marc. 1, 29 mit seinem Bruder Andreas zusammen) ein Haus besass, in welchem er wohnte. Es deutet dieser Gang Jesu, den er nach Marcus in Begleitung des Jacobus und Johannes, der beiden Söhne Zebedäi, machte, auf eine schon bestehende Bekanntschaft mit Simon hin. Ueber die erste Entstehung des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses berichtet Joh. 1, 41 ff. Dasselbe war aber nach Matth. 4, 18 ff. Marc. 1, 16 ff. in den dem jetzigen Ereigniss unmittelbar vorhergegangenen Tagen erneuert worden.

V. 38b: Die[2]) Schwiegermutter des Simon war aber von heftigem Fieber ergriffen, und man bat ihn ihretwegen. — Es zeigen diese Worte, dass Simon verheirathet war, was auch durch 1 Cor. 9, 5 bestätigt wird. Die spätere Sage nennt seine Frau bald Concordia, bald Perpetua (vgl. J. F. Mayer, de Petri conjugio. Viteb. 1684). Nach unserer Stelle wohnte deren Mutter bei ihr. — *ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ* Hinweisung auf die Heftigkeit des Fieberanfalls. Da Galenus und andere Aerzte des Alterthums zwischen *πυρετὸς μέγας* und *μικρός* unterschieden, so hat man mitunter in dem hier gebrauchten Ausdruck *πυρ. μεγάλῳ* einen medicinischen terminus technicus sehen wollen, dessen Anwendung den Verfasser als Arzt verrathe (Mey., Oosterz., Weiss, Grimm, Bisp., Schanz). Doch ist diese Annahme jedenfalls nicht nöthig. — Bei *ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς*

[1]) Die Codd. schwanken zwischen *ἐκ* und *ἀπό*.

[2]) Der Art. vor *πενθερά* (Rec.) fehlt in sämmtlichen Uncialen.

sind die Hausgenossen als Subject zu denken. Die Bitte erfolgte erst, nachdem Jesus das Haus bereits betreten hatte. Der Gang in das Haus geschah vielleicht nur, weil Jesus das ihm befreundete Haus besuchen wollte. Doch ist denkbar, dass er vermöge seines höheren Wissens von dem Eintritt der Krankheit bereits wusste und in der bestimmten Absicht hinging, die Kranke zu heilen.

V. 39: Und er trat hinzu ihr zu Häupten und bedrohte das Fieber, und es verliess sie. Sofort aber stand sie auf und dienete ihnen. — Mit ἐπάνω αὐτῆς soll nicht gesagt werden, dass Jesus dicht an sie herangetreten sei = juxta eam (Grot., Kün., Ros.), auch nicht: dass er sich über sie hingebeugt habe (Beza, de W., Mey., Ew., Bl., God., Weiss, Keil, Schanz), sondern: er sei oberhalb ihrer d. h. ihr zu Häupten (Holtzm.), an das Kopfende ihres Lagers, hingetreten (vgl. Matth. 28, 2 und Joh. 20, 12, wo dafür steht πρὸς τῇ κεφαλῇ). Jesus trat so an sie heran, dass sie ihn sehen konnte, um in geistige Beziehung zu ihr zu treten. — ἐπετίμησε τῷ πυρετῷ er bedrohte das Fieber. Er schalt es ebenso, wie er vorher (V. 35) den Dämon gescholten hatte, als eine feindliche Macht, welche die Kranke widerrechtlich gefesselt hielt. Jesus vollzog hiernach die Heilung nicht stumm (Steinm.), sondern wie immer durch das Medium des Wortes. — Die Wirkung der Bedrohung ist auch hier, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, eine augenblickliche, und zwar ist die Heilung sogleich eine vollendete, so dass die Genesene sofort von ihrem Lager aufstehen und in gewohnter Weise thätig sein konnte. — διηκόνει αὐτοῖς sie wartete ihnen auf, sorgte für ihre leiblichen Bedürfnisse. Mit diesen Worten will Lucas nicht auf den Zweck der Heilung hinweisen (so Schleiermacher, welcher annahm, Christus habe sie von der Krankheit befreit, damit sie ihre Pflicht thun und ihm und den Seinigen dienen könne), auch nicht auf die dankbare Gesinnung der Genesenen (God.), sondern auf die vollständig wiedergekehrte Gesundheit. — αὐτοῖς d. h. Jesu und Allen, welche in dem Hause versammelt waren.

V. 40 und 41 folgt die Beschreibung des dritten Actes dieses denkwürdigen Tages, der Bericht von einer Menge von Heilungen, die Jesus noch spät am Abend bis tief in die Nacht hinein auf Bitten des Volkes verrichtet habe. Es war das der Zeitpunkt, in welchem zuerst die ganze Fülle der Wundermacht Jesu zur Offenbarung kam. Wie tief sich derselbe der Erinnerung eingeprägt habe, zeigt der Umstand, dass alle drei Synoptiker ziemlich gleichartig darüber berichten (vgl. Matth. 8, 16 ff. Marc. 1, 32—34).

V. 40: Als aber die Sonne untergegangen war, brachten Alle, so viele auch nur Leidende an verschiedenartigen

Krankheiten hatten, dieselben zu ihm; er aber legte einem jeden von ihnen die Hände auf[1]) und heilete sie[2]). — Dieses Herzuströmen von Schaaren Hilfsbedürftiger geschah nicht, weil man bereits von der Absicht Jesu, Kapernaum bald wieder zu verlassen, gehört hatte (Schleierm.), sondern als Folge der an dem Dämonischen in der Synagoge vollzogenen Heilung, die nach V. 37 weithin bekannt geworden war. Man schloss, dass Jesus, wenn er einen Dämonischen, dessen Heilung als ganz besonders schwierig galt, gesund machen könne, er um so mehr andere Kranke zu heilen im Stande sei, und so beeilte man sich, sämmtliche Leidende der verschiedensten Art, die bisher kein Arzt hatte herstellen können, zu ihm zu bringen. Man wollte die so unerwartet sich darbietende Gelegenheit nicht ungenutzt vorübergehen lassen. — Dass man die Kranken erst nach Sonnenuntergang herbeibrachte, ist nicht daraus zu erklären, dass erst gegen Abend die durch das Ereigniss in der Synagoge bewirkte Bewegung ihren Höhepunkt erreicht hatte (Lange), auch nicht dadurch, dass am Abend, wo viele Krankheiten an Heftigkeit zuzunehmen pflegen, das Bedürfniss besonders fühlbar wurde (Beng.), oder weil man die Sonnenhitze erst hatte vorübergehen lassen wollen (Olsh.), oder weil man manche niedrig erscheinende Gebrechen durch die Dämmerung verschleiern wollte (Lange), oder weil man die Rückkehr Jesu aus dem Hause des Petrus in die eigene Wohnung zuvor hatte abwarten wollen (Mey. zu Matth.), sondern weil mit Sonnenuntergang der Sabbat zu Ende ging, an welchem Kranke zu tragen nicht erlaubt war (vgl. Joh. 5, 10). — Mit *πάντες ὅσοι εἶχον* hebt Lucas die grosse Zahl, mit *ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις* die mannigfaltigen Arten der Kranken hervor, die man zu Jesus brachte. Marcus fügt hinzu, die ganze Stadt sei vor der Thür Jesu versammelt gewesen, woraus zu schliessen ist, dass nicht bloss die Kranken und deren Angehörige, sondern auch noch eine Menge anderer Bewohner der Stadt, welche nur Neugierde und Schaulust trieb, sich eingefunden hatten. — *πρὸς αὐτόν* d. h. zu dem Hause des Petrus. Dass dieser Ausdruck voraussetze, Jesus sei, als die Schaaren ihm zuströmten, bereits in seine eigene Behausung zurückgekehrt gewesen (Mey.), ist nicht einzusehen. — Dass Jesus jedem Einzelnen unter den Kranken die Hände aufgelegt habe, wird nur von Lucas hervorgehoben, der diesen Zug wohl hauptsächlich desshalb mittheilt, um das Angelegentliche und Unermüdliche der Thätigkeit Jesu zum Bewusstsein zu bringen. Er will darauf hin-

[1]) Zu lesen ist nach fast allen Handschriften *ἐπιθείς* (Rec.), statt dessen BDQΞ *ἐπιτιθείς* haben.

[2]) Statt *ἐθεράπευσεν* (Rec.) haben BD *ἐθεράπευεν*.

weisen, dass Jesus sich keine Mühe habe verdriessen lassen, sondern dass er, ungeachtet es schon später Abend war, jedem einzelnen der zu ihm gebrachten Kranken seine liebende Fürsorge zugewendet habe. Es zeigen die Worte übrigens, dass Jesus Kranke, wenn sie ihm in grösserer Menge zur Heilung zugeführt wurden, nicht summarisch heilte, sondern jeden einzelnen für sich. Jede einzelne Heilung Jesu war eine seinerseits auf das betreffende Individuum gerichtete Liebesthat, durch welche Jesus zu erkennen geben wollte, dass er auch um dieses Einzelnen willen gekommen sei. Darum eben konnte er die Heilung nur so vollziehen, dass er mit jedem Einzelnen in persönliche Beziehung trat. Die Handauflegung war in diesem Falle nicht eine nur symbolische Handlung, aber auch nicht das Medium der Heilung selbst (Weiss), als welches vielmehr in allen Fällen ein bestimmtes Wort Jesu anzusehen ist, durch welches er seinen Willen in Wirksamkeit treten liess. Die Handauflegung war nur etwas den Heilungsact Begleitendes, durch welches er dem Kranken zum Bewusstsein bringen wollte, dass seine Person es sei, der er die Genesung zu danken habe. Er sollte erkennen, dass er ohne Gemeinschaft mit Jesus nicht gerettet werden könne. In anderen Fällen bediente er sich zu demselben Zweck auch anderer Mittel, wie des Speichels oder der Berührung des kranken Gliedes mit der Hand, immer aber eines solchen, welches nicht als natürliches Heilmittel angesehen werden konnte, damit man über die wirkliche Ursache der Hülfe nicht im Zweifel sein könne.

V. 41: Es fuhren[1]) aber auch Dämonen von Vielen aus, welche schrieen[2]) und sprachen: Du bist[3]) der Sohn Gottes! Und er bedrohte sie und liess sie nicht reden, weil sie wussten, dass er der Christus sei. — Lucas theilt hier (vgl. 6, 17 f. 7, 21. 9, 1) ausdrücklich mit, dass unter den von Jesus geheilten Kranken sich auch viele Dämonische befunden haben, nicht um zu sagen, dass er auch die schwersten Kranken geheilt habe, sondern weil es ihm darauf ankommt, die näheren Umstände mitzutheilen, unter denen deren Heilung erfolgt sei. Dass in dem verhältnissmässig kleinen Kapernaum gleichzeitig viele solche vorhanden sein konnten, zeigt die grosse Verbreitetheit dieser Krankheit in damaliger Zeit. — *κραυγάζοντα* (so ist wahrscheinlich zu lesen, siehe die Anm.) *καὶ λέγοντα κ. τ. λ.* Dieses Schreien geschah nicht beim Aus-

[1]) Statt *ἐξήρχετο* (Rec.) haben Sin CX *ἐξήρχοντο.*

[2]) Die Codd. schwanken zwischen *κράζοντα* (Rec.) und *κραυγάζοντα.*

[3]) *ὁ Χριστός* (Rec.) fehlt in Sin BCDFLRXZ It. (pler.) Vulg. Copt. Arm. und ist wahrscheinlich unächt.

fahren, sondern sie riefen ihm die Worte entgegen, sobald sie mit ihm zusammentrafen, nicht um ihm damit eine Huldigung darzubringen, auch nicht in böslicher Absicht: um durch Aufregung der Volksleidenschaften ihn in seiner weiteren Wirksamkeit zu stören, sondern aus Angst. Die Nähe dessen, den sie unmittelbar als ihren Erbfeind und Richter erkennen, erfüllt sie mit Entsetzen und lässt sie laut verkündigen, was das Volk damals nur erst dunkel ahnte. — *ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν* d. h. indem er ihnen auszufahren befahl, gebot er ihnen zugleich mit strengen Worten, nicht weiter zu reden, entsprechend seinem Verfahren gegenüber dem Dämonischen in der Synagoge (V. 35). — *ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι* nicht Inhaltsangabe des *λαλεῖν* (Kün., Bl., Nösg.), weil das N. T. zwischen *λαλεῖν* und *λέγειν* sonst immer streng unterscheidet, und zudem ein Befehl, nicht zu verrathen, dass sie ihn kannten, zwecklos gewesen wäre, da sie diese ihre Kenntniss ja schon mit den Worten: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* verrathen hatten, sondern Angabe des Grundes, aus dem Jesus ihnen Schweigen gebot (Luth., Paul., de W., Mey., Weiss, Holtzm.). Sinn: Weil aus den Worten der Dämonen hervorgegangen war, dass sie mit seiner Messianität bekannt seien, und daher zu befürchten stand, dass durch ein weiteres Reden derselben das Volk vorzeitig zu einer Erkenntniss gelange, für die es noch nicht reif war. Jesus wollte zwar von der Menge als Messias erkannt werden, aber er wollte, dass dieselbe von selbst mittels des Wortes, das er verkündigte, und der Zeichen, die er that, auf dem Wege des Glaubens allmählich zu dieser Erkenntniss gelange, nicht aber mittels einer von unreinen Geistern ausgehenden Proclamation. — Das Subject von *ᾔδεισαν* sind nicht die Zuschauer (Paul.: „weil die Leute dort ohnehin von ihm schon wussten, wer er sei“), sondern *δαιμόνια*. Der Plur. Verbi statt des Sing. wie Matth. 10, 21. 12, 21. 27, 52. Marc. 3, 11. 5, 13. Joh. 10, 8. Jac. 2, 19. Offenb. 11, 18. 16, 14.

V. 42 und 43. Schluss der Erzählung, vgl. Marc. 1, 35—38.

V. 42a: Als es aber Tag geworden war, ging er hinaus und begab sich an einen einsamen Ort. — *γενομένης ἡμέρας* (vgl. 6, 13) Bezeichnung der Morgenfrühe, die auf jene unruhige Nacht, in der Jesus unablässig mit Heilungen beschäftigt gewesen war, folgte (Marc.: *πρωῒ ἔννυχον λίαν*). — *ἐξελθὼν* er verliess die Stadt. Jesus brach hiermit für jetzt seine Wirksamkeit in Kapernaum wieder ab, in der Voraussicht, dass nach der eingetretenen Aufregung der Massen eine weitere Lehrthätigkeit daselbst fruchtlos sein werde. — Das Aufsuchen des *ἔρημος τόπος* geschah ohne Zweifel, weil er sich dem Andrange des Volkes entziehen wollte. Marcus hebt hervor, Jesus habe daselbst gebetet (vgl. Luc. 5, 16).

V. 42b: Und die Volksmengen suchten ihn[1]) und kamen bis zu ihm, und hielten ihn fest, damit er nicht von ihnen hinwegginge. — Lucas will hiermit auf das lebhafte Interesse hinweisen, das die Bewohner Kapernaum's für die Person Jesu gewonnen hatten, in Folge dessen sich die Nachricht sofort verbreitete, Jesus habe die Stadt verlassen, und sich auch sogleich grosse Schaaren auf den Weg machten, um ihn zu suchen, und als man ihn endlich aufgefunden habe, ihn bedrängten, zu bleiben. Nach dem Bericht des Marcus waren es Simon und dessen Mitjünger, welche ihn zuerst auffanden und Jesu von der Annäherung der Volksmassen Mittheilung machten. — *κατεῖχον αὐτόν* nicht: sie hielten ihn ab (Holtzm.), sondern: sie hielten ihn fest, bedrängten ihn mit Bitten.

V. 43: Er aber sprach zu ihnen: Auch den anderen Städten muss ich die Botschaft vom Reiche Gottes verkündigen, denn dazu[2]) bin ich gesandt[3]). — Jesus lehnt die Bitte ab, und nennt zugleich den Grund, indem er auf die ihm zu Theil gewordene göttliche Mission hinweist, mit welcher es in Widerspruch stehen würde, wenn er in Kapernaum bleiben wollte, da er den Auftrag habe, auch den anderen Städten das Reich Gottes zu verkündigen. — Bei *ταῖς ἑτέραις πόλεσιν* ist weder bloss an die übrigen Städte Galiläa's, noch auch an die Städte der Heidenwelt (Lightf., Scholten), sondern an die übrigen Städte des jüdischen Landes zu denken. Jesus bezeichnet es also als seinen Beruf, von Ort zu Ort zu wandern und allenthalben im ganzen Lande die Botschaft vom Reiche Gottes zu verkündigen. — *εὐαγγελίσασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* nur bei Lucas, vgl. 8, 1. 16, 16. Apost. 8, 12.

3. Der wunderbare Fischfang.

C. 4. V. 44 bis C. 5. V. 11.

Es zerfällt diese Erzählung in drei Theile: 1) Einleitung 4, 44 bis 5, 3; 2) Erzählung von dem wunderbaren Fischzug 5, 4—7; 3) Bericht von den Folgen desselben 5, 8—11.

Die Verse 4, 44 bis 5, 3 haben den Zweck, das im Vorigen Erzählte mit dem Hauptereigniss dieser Erzählung zeitlich zu verknüpfen. Lucas berichtet zunächst ganz kurz 4, 44 von einer längeren Reise, die Jesus nach jenem denkwürdigen Tage in Kapernaum durch Galiläa gemacht habe, und erzählt dann 5, 1—3 von einer Lehrrede, die er

[1]) Statt *ἐζήτουν* (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen *ἐπεζήτουν*.
[2]) Statt *εἰς τοῦτο* (Rec.) haben Sin BL *ἐπὶ τοῦτο*.
[3]) Statt *ἀπέσταλμαι* (Rec.) haben Sin BCDL*X* *ἀπεστάλην*.

einst vom Schiffe aus am See Genezareth gehalten, welche dem im Folgenden zu erzählenden Ereigniss unmittelbar voranging.

V. 44: Und er predigte in den Synagogen[1] Galiläa's[2]. — Lucas berichtet hier ganz summarisch von einer von Jesus durch ganz Galiläa unternommenen Rundreise, auf der er überall predigend in den Synagogen aufgetreten sei, wie Jesus schon gleich im Anfange (vgl. 4, 15) eine solche gemacht hatte. Er führte damit aus, was er V. 43 als seine Aufgabe bezeichnet hatte. Ganz unnatürlich nimmt Hofmann an, dass die hier genannte Reise mit der 4, 15 erwähnten identisch sei. — ἦν κηρύσσων er predigte fortwährend, war während längerer Zeit damit beschäftigt (ἦν mit Part. praes. die Dauer der Handlung bezeichnend, wie V. 31. 5, 16. 13, 10. 15, 1 u. ö.). κηρύσσειν als Herold auftreten, laut verkündigen; hier von der Verkündigung der Heilsbotschaft von der Nähe des Gottesreiches. Jesus beschränkte sich also nicht darauf, seinen Zuhörern die heilige Schrift auszulegen und sie tiefer in den Inhalt und Zusammenhang der göttlichen Wahrheit einzuführen (διδάσκειν V. 15), sondern sein Hauptabsehen war darauf gerichtet, ihnen die Wichtigkeit des gegenwärtigen Zeitpunktes zum Bewusstsein zu führen. Von einer Wunderthätigkeit Jesu auf dieser Reise berichtet Lucas nicht (anders Marc. 1, 39). — Bei der Lesart τῆς Ἰουδαίας könnte, wenn sie ächt wäre, nur an das ganze jüdische Land gedacht werden (Weiss, Keil), nicht aber an die Provinz (Nösg.). Doch findet sich der Ausdruck im N. T. nirgends in diesem Sinne.

Der folgende Vers geht nun zu einem einzelnen Ereigniss über, welches, wie es scheint, am Ende dieser Reise sich zutrug, als Jesus bereits wieder in der Nähe Kapernaum's angelangt war, dessen Erzählung den Zweck hat, auf die Begebenheit hinzuleiten, von welcher im Folgenden erzählt werden soll.

C. 5, V. 1: Es geschah aber, da das Volk ihn (eines Tages) umdrängte, um das Wort Gottes zu hören[3]), stand er am See Genezareth. — Mit den Worten ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ κτλ. nennt Lucas die Veranlassung zu dem im Folgenden zu Erzählenden, mit καὶ αὐτὸς ἦν ἑστώς κτλ. die Oertlichkeit, an der sich Jesus gerade befunden habe, als ihm so günstige Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes geboten wurde. — ἐν τῷ ἐπικεῖσθαι αὐτῷ als es sich um ihn drängte, sich gleichsam auf ihn legte. — Die Lesart καὶ ἀκούειν würde den für den Zusammenhang unpassenden

[1]) Statt ἐν ταῖς συναγωγαῖς (Rec.) haben Sin BDQ εἰς τὰς συναγωγάς. Correctur nach Marcus!

[2]) Statt Γαλιλαίας (Rec.) haben Sin BCLQR Ἰουδαίας. Willkührliche Aenderung

[3]) Statt τοῦ ἀκούειν (Rec.) haben Sin ABLX καὶ ἀκούειν.

Gedanken aussprechen, dass das Volk schon bisher das Wort Gottes von Jesu gehört hatte, während doch offenbar der Umstand genannt werden soll, welcher Jesum bewogen habe, Anstalten zu treffen, um einer so grossen und dabei heilsbegierigen Menge das Wort verkündigen zu können. — Dass das Volk ihn in dichten Schaaren umdrängte, und zwar unter freiem Himmel, nicht etwa wie 4, 40, weil man Kranke von ihm geheilt wissen, sondern weil man seine Predigt vernehmen wollte, hebt der Evangelist als etwas Neues hervor. Man erkennt daraus, wie sehr bei der Menge das Interesse für Jesum im Laufe der Zeit sich gesteigert hatte, wenn man sich nicht mehr damit begnügte, sein Wort in der Synagoge sich anzuhören, sondern auch im Freien ihn desshalb umlagerte. — *καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς* nicht dem *ἐν τῷ ἐπικεῖσθαι* coordinirt (Ew., Mey.), auch nicht Zwischenbemerkung (Hofm.), sondern Beginn des Nachsatzes (de W., Bisp., Weiss, Nösg.). Die Worte haben nicht den Zweck, das Unbequeme der Stellung Jesu zum Bewusstsein zu bringen (God., Hofm.), sondern das im Folgenden zu Erzählende vorzubereiten. — Der Name *λίμνη Γεννησαρέτ* ausserdem auch 1 Macc. 11, 67. Joseph. antt. 13, 5. 7. 18, 2. 1. Vit. 65. wie auch bei Strabo und Ptolem. Sonst wird der See genannt entweder nur *ἡ λίμνη* (Luc. 8, 22. 23. 33) oder *ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας* (Matth. 4, 18. 15, 29. Mrc. 1, 16. 7, 31. Joh. 6, 1.) oder *τῆς Τιβεριάδος* (Joh. 6, 1. 21, 1.), im A. T. יָם כִּנֶּרֶת (Num. 34, 11. Jos. 13, 27.) oder יָם כִּנְּרוֹת (Jos. 13, 3). — Nach V. 5 war es die Morgenzeit, als Jesus unter solchen Umständen am See stand.

V. 2: Und er sah zwei Schiffe,[1]) welche am See standen; die Fischer aber waren von denselben[2]) hinweggegangen und wuschen[3]) die Netze. — Lucas nennt hiermit einen Umstand, welcher mit dem am See Stehen Jesu in unmittelbarem Zusammenhang stand und zu dem V. 3 Erzählten die Veranlassung gab. Wir sollen uns denken, dass Jesus im Anblicke der grossen, nach geistiger Nahrung verlangenden Menge nach einem Standort sich umsicht, von dem aus er bequem zu dem Volke reden könne. Da bemerkt er die beiden Schiffe und fasst sogleich den Entschluss, eines derselben sich zur Kanzel zu wählen. — Aus dem *οἱ ἁλιεῖς* ist ersichtlich, dass die Schiffe kleine Fischerkähne waren, aus dem *ἑστῶτα παρὰ τὴν λίμνην*, dass sie festgebunden am Ufer lagen. — Die Worte *οἱ δὲ ἁλιεῖς ἀποβάντες ἀπ' αὐτῶν ἀπέπλυναν τὰ δίκτυα* dienen dazu, die Situation noch näher zu schildern. Man soll sich denken, dass

[1]) Statt *πλοῖα* (Rec.) haben ACLQR *πλοιάρια*.

[2]) Statt *ἀποβάντες ἀπ' αὐτῶν* (Rec.) haben Sin BCDL *ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες*.

[3]) Statt *ἀπέπλυναν* (Rec.) haben Sin CLQ*X* *ἔπλυναν*, BC *ἔπλυνον*.

die Schiffe gerade unbenutzt waren, weil die Arbeit, zu welcher sie sonst verwendet zu werden pflegten, bereits vorüber war, im Augenblick aber das gesammte Fischerpersonal in einiger Entfernung beschäftigt war, das durch den Gebrauch verunreinigte Handwerkszeug wieder zu reinigen und zu neuem Gebrauche herzustellen. Es wird dieser Umstand nicht erwähnt, um bemerklich zu machen, dass Jesus sich unbedenklich der Schiffe habe bedienen können, was er nicht gethan haben würde, falls sich die Fischer gerade zum Fischen gerüstet hätten (God.), sondern, um das V. 4 u. 5 Erzählte vorzubereiten, nämlich zu zeigen, wie die Aufforderung, welche Jesus V. 4 an Simon richtet, den Fischern, die eben erst ihr Werk zu Ende geführt hatten, habe unerwartet kommen und zwecklos erscheinen müssen.

V. 3. Folge des *εἶδε*: Und eingestiegen in eines der Schiffe, welches dem[1]) Simon gehörte, bat er ihn (diesen), vom Lande ein wenig hinauf zu fahren; und[2]) nachdem er sich gesetzt hatte, lehrte er vom Schiffe aus[3]) die Volksmengen. — Es wird hier nachträglich der Eigenthümer des einen der beiden Schiffe genannt, dessen, welches Jesus für seinen Gebrauch auswählte. Es war derselbe Simon, dessen schon 4, 38 Erwähnung geschehen. Die Eigenthümer des andern Schiffes werden später V. 7 und 10 ebenfalls beiläufig genannt. Es waren Jacobus und Johannes, die beiden Söhne Zebedäi. Der Bruder des Simon, Andreas, der nach Matth. 4, 18. Mrc. 1, 16. mit jenem zusammen die Fischerei betrieb, wird in der ganzen Erzählung nicht ausdrücklich erwähnt. Doch zeigt der Plur. *χαλάσατε* (V. 4), *συνέκλεισαν* (V. 6) und *κατένευσαν* (V. 7), dass Simon nicht allein war. Vermuthlich wird Simon nur desshalb hier allein genannt, weil er bei dem Ereigniss, das Lucas zu erzählen beabsichtigt, die Hauptperson war, vielleicht auch, weil er der ältere Bruder und das Haupt der Familie war, der das Geschäft leitete (wofür der Sing. *χαλάσω* V. 5 sprechen dürfte). Beide Brüder-Paare waren, wie man aus Joh. 1, 41 ff. Matth. 4, 18 ff. Mrc. 1, 16 ff. Luc. 4, 38 erkennt, damals schon längere Zeit Jesu näher bekannt. Dass Jesus gerade in das Schiff des Simon stieg, geschah wohl nicht zufällig, sondern in bestimmter Absicht: weil er schon damals das von V. 4 an erzählte Wunder im Sinne hatte, bei welchem er es speciell auf Simon abgesehen hatte. — Wenn erzählt wird, dass Jesus unmittelbar nach dem Einsteigen an Simon eine Bitte gerichtet habe,

[1]) Der Art. vor *Σίμωνος* (Rec.) fehlt in BDL.

[2]) Statt *καὶ καθίσας* (Rec.) haben Sin BLQ *καθ. δέ*.

[3]) Statt *ἐδίδασκεν ἐκ τοῦ πλοίου* (Rec.) haben Sin D *ἐν τῷ πλοίῳ ἐδίδ.*, B: *ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδ.*

während doch V. 2 gesagt worden war, dass die Fischer nicht anwesend gewesen, so ist daraus nicht zu schliessen, dass Simon in dem Schiffe zurückgeblieben gewesen und nur die Gefährten die Netze wuschen (Paul., de W., Oosterz.). Vielmehr hat man sich zu denken, dass die Fischer nicht weit von ihren Schiffen entfernt waren, so dass sie das Einsteigen Jesu sehen und herbeieilen konnten. — ἠρώτησεν er bat, denn der Gegenstand seines Begehrens gehörte der niederen irdischen Sphäre an. Anders V. 4, wo Jesus mit dem Befehl ἐπανάγαγε und χαλάσατε das Wunder einleitet, das er zu thun vorhat. — ἐπαναγαγεῖν sc. τὸ πλοῖον aufwärts fahren d. h. vom Ufer weg nach der Höhe zu. — Der Wunsch, das Schiff ein wenig vom Ufer abzustossen, hatte nicht den Zweck, bei seiner Rede vom Volke nicht belästigt zu werden (Kypke, Olsh., Hofm.), sondern einen Platz zu gewinnen, von dem aus er von der ganzen ihn umgebenden Menge gesehen und gehört werden könne. In dem eine kurze Strecke vom Ufer entfernten Schiffe sitzend, während das entlang dem landwärts emporsteigenden Ufer dastehende Volk ihn terassenförmig in weitem Halbkreise umgab, befand er sich wie in der Mitte eines durch die Natur gebildeten grossen Amphitheaters und den Zuhörern so nahe, dass diese jedes seiner Worte verstehen konnten. Nach Matth. 13, 2. Mrc. 4, 1 hat Jesus auch den Parabelvortrag in gleicher Situation gehalten. — Ueber den Inhalt der gegenwärtigen Lehrrede Jesu, die nur Lucas erwähnt und zwar hauptsächlich, um damit die Erzählung des an sie sich anschliessenden wunderbaren Ereignisses einzuleiten, wird von ihm nichts Näheres mitgetheilt.

V. 4—7. Bericht von dem wunderbaren Fischzug, dem Lucas eigenthümlich. Eine ähnliche Begebenheit, welche sich nach Jesu Auferstehung zutrug, erzählt Johannes 21, 1—8. Doch hat man kein Recht zu der Annahme, dass die Quelle, aus der Lucas schöpft, das Matth. 4, 18 ff. Marc. 1, 16 ff. erzählte Ereigniss mit dem von Johannes erzählten willkührlich zusammengeworfen habe (Ew., Mey., Weiss, ähnlich Holtzm.).

V. 4. Die Vorbereitung des Wunders: Als er aber aufgehört hatte zu reden, sprach er zu Simon: Fahre hinauf auf die Höhe und lasset eure Netze nieder zum Fange! — Mit diesen Worten schildert der Evangelist einen für das Leben Jesu sehr wichtigen Moment. Bisher hat er von Jüngern Jesu noch nicht gesprochen. Jetzt geht er dazu über, das Ereigniss zu schildern, welches entscheidend werden sollte, um das enge Verhältniss zu gründen, in dem wir fortan eine Anzahl von Jüngern zu Jesus stehen sehen. Das Bedürfniss, solche sich zu gewinnen, mochte sich Jesu beim Anblick der ihn umgebenden Schaaren besonders fühlbar gemacht haben.

Durch den eben gehaltenen Lehrvortrag hatte er sich eine Gemeinde gesammelt. Aber diese Gemeinde stand erst im ersten Beginn ihres Glaubenslebens. Sie bedurfte, wenn sie bleibend für das Reich Gottes gewonnen werden sollte, der weiteren Leitung und Befestigung. Der Gedanke hieran mochte Jesum nach Beendigung seines Vortrages beschäftigen. Darum ist er jetzt darauf bedacht, das soeben vollbrachte Werk dadurch zu ergänzen, dass er dem Volke Führer zu gewinnen sucht. Zu einem solchen Führer hat er aber vor allen Uebrigen den Simon ausersehen, dessen besondere Begabung für solches Amt er schon beim ersten Zusammentreffen mit diesem (Joh. 1, 43) erkannt hatte. Simon, ob er gleich schon zu Jesus in ein engeres Verhältniss getreten war, war doch bis jetzt noch nicht sein bleibender Jünger. Die bei Joh. 1, 35 ff. Matth. 4, 18 ff. Mrc. 1, 16 ff. Luc. 4, 38 f. erzählten Ereignisse hatten wohl dazu gedient, ihn fester an Jesum zu ketten. Allein die eigentliche Lebensentscheidung, die Hingabe seines ganzen Innern an die Person Jesu, war bis dahin noch nicht erfolgt. Die Absicht Jesu geht nun dahin, sie jetzt herbeizuführen. Zu diesem Zweck, nicht, wie Stier und Hofmann annehmen, um den Simon für den kleinen Dienst, den dieser ihm soeben geleistet hatte, zu belohnen, thut er das Wunder, von dem im Folgenden die Rede ist. — *ἐπαύσατο λαλῶν* vgl. Apost. 5, 42. 6, 13. 13, 10. 20, 31. 21, 32. — *τὸ βάθος* eig. die Tiefe d. i. die Gegend, in welcher die See ihre volle Tiefe hat = d i e h o h e S e e im Gegensatze zur flacheren Ufergegend, in der sich der Nachen bisher befunden hatte. — Der Befehl, auf die Höhe zu fahren, hatte theils den Zweck, das nur für die Jünger bestimmte Zeichen dem Anblicke der Menge zu entziehen, theils das Wunder in seiner ganzen Grösse erscheinen zu lassen, indem so ja der Erfolg des Fischzuges im Widerspruche mit der sonstigen Erfahrung eintrat. — Der Sing. *ἐπανάγαγε* auf Simon allein sich beziehend als die Hauptperson in der Schiffsgesellschaft, der Plur. *χαλάσατε* auf das gesammte Personal. — *εἰς ἄγραν* (der Ausdruck im N. T. nur hier und V. 9) nicht bloss Zweckangabe, sondern zugleich Verheissung.

V. 5: U n d e s a n t w o r t e t e S i m o n u n d s p r a c h z u i h m:[1]) M e i s t e r, d i e g a n z e N a c h t h i n d u r c h h a b e n w i r u n s a b g e m ü h t u n d n i c h t s g e f a n g e n, a u f d e i n W o r t a b e r w i l l i c h d a s N e t z[2]) n i e d e r l a s s e n. — Jesus hatte an Simon eine Aufforderung gerichtet, die diesem, wenn er ihm fremd gegenüber gestanden hätte, als thöricht hätte erscheinen müssen. Denn es konnte ja dem, der den gewöhn-

[1]) *αὐτῷ* (Rec.) lassen Sin B. weg.

[2]) Statt *τὸ δίκτυον* (Rec.) haben Sin BL Copt. Goth. *τὰ δίκτυα*.

lichen Naturlauf beachtet, durchaus nicht als wahrscheinlich erscheinen, dass man am hellen Tage einen Fang thun werde, nachdem die Arbeit während der Nacht, der nach der Erfahrung für den Fischfang günstigsten Zeit, keinen Erfolg gewährt hatte, zumal auf der Höhe des See's, da nach der Erfahrung die Fische sich vielmehr in der Nähe des Ufers zu sammeln pflegen. Aber Simon kennt bereits Jesum, und so ist ihm seine Aufforderung vielmehr Bürgschaft des zu erwartenden Erfolges. Seine Antwort ist der Ausdruck unbedingtesten Vertrauens in das Wort des von Allen hochgefeierten Lehrers. — *ἐπιστάτης* eig. Vorgesetzter, Vorsteher, dann wie hier: = Meister, Lehrer (entsp. dem hebr. רַבִּי), im N. T. nur bei Lucas vgl. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13. — *κοπιάσαντες* Hinweisung auf die Mühen und Anstrengungen der vergangenen Nacht. — *ἐπὶ τῷ ῥήματί σου* um deines Wortes willen d. h. nicht: wegen deines Befehles (Grot., Ros., Kün.), sondern: auf Grund deiner eben gegebenen Verheissung, welche den Erfolg verbürgt. — Der Sing. *χαλάσω*, denn Simon spricht als Haupt der Schiffsgesellschaft.

V. 6 und 7. Mittheilung von dem Erfolg des Fischzuges.

V. 6: Und nachdem sie diess gethan hatten, umschlossen sie eine grosse Menge Fische[1]); es riss aber ihr Netz entzwei[2]), (V. 7:) und sie winkten den Genossen, die[3]) auf dem andern Schiffe waren, dass sie kommen möchten und mit ihnen zusammen zugreifen. Und sie kamen und fülleten beide Schiffe, so dass sie sich senkten. — Der Zweck, zu dem Lucas diese einzelnen Umstände hervorhebt, ist: den Lesern die alles Maass übersteigende Grösse des Fanges zum Bewusstsein zu bringen. Die Menge der eingefangenen Fische sollen wir uns als eine so überreiche denken, dass nicht nur das Netz zu schwach war, um eine so grosse Last auszuhalten, und nur durch die Mitwirkung der Gefährten es möglich wurde, den Gewinn zu erhalten und in Sicherheit zu bringen, sondern auch beide Schiffe zusammen kaum ausreichten, um die Menge und Last der Fische zu tragen. — *τοῦτο* sc. *τὸ χαλᾶν*. — *συνέκλεισαν* sie schlossen zusammen ein in das ausgeworfene Netz. — *διεῤῥήγνυτο* sc. als man den Versuch machte, die Fische mittels des Netzes in's Schiff zu ziehen. Lucas will damit nicht bloss die nahe Gefahr (Kün., Ros., Hofm., Schanz), sondern den wirklichen Beginn des Zerreissens ausdrücken (Mey., Weiss, Bisp.),

1) Statt *ἰχθύων πλῆθος πολύ* (Rec. nach BD. It. Vulg.) ist zu lesen: *πλῆθος ἰχθύων πολύ*.

2) Statt *διεῤῥήγνυτο* (Rec.) haben Sin BL *διερήσσετο*.

3) *τοῖς* hinter *μετόχοις* (Rec.) fehlt bei Sin BDL.

während das völlige Zerreissen, in Folge dessen die Fische wieder verloren gegangen sein würden, dadurch verhütet wurde, dass in Folge des Mitangreifens der Gefährten die Last getheilt wurde. — Dass die Fischer den Genossen nicht zuriefen, sondern zuwinkten (*κατανεύειν* im N. T. und hier), geschah nicht, weil der Schrecken über die Fülle der Fische ihnen die Sprache geraubt hatte (Euthym.-Zig., Theophyl.), sondern wegen der allzugrossen Entfernung des anderen Schiffes, das man sich als noch am Ufer liegend zu denken hat (Mald., Mey., Schegg, Weiss, Schanz, Nösg.). Die *μέτοχοι* hat man sich als mit Spannung den Erfolg des Fischzuges aus der Ferne beobachtend vorzustellen, so dass das Winken sofort von ihnen wahrgenommen werden konnte. — Bei *ἦλθον* ist das Subject die *μέτοχοι*, bei *ἔπλησαν* aber das Personal beider Schiffe. — Mit *ἔπλησαν ἀμφότερα τὰ πλοῖα* wird auf die grosse Zahl, mit *ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά* auf die grosse Last der in den Schiffen geborgenen Fische hingedeutet. — *βυθίζεσθαι* nicht: untersinken, sondern: sich senken, tief gehen. Gemeint ist: die Schiffe seien durch das Gewicht bis an den Rand hinabgedrückt worden, so dass sie sich nur mit genauer Noth noch über dem Wasser erhielten.

V. 8 bis 11 Folgen des Wunders.

V. 8: Da aber Simon Petrus es sah, fiel er zu Jesu Knieen nieder und sagte: Gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mann, Herr! — Lucas berichtet hier zunächst über den Eindruck, den das Ereigniss auf Simon gemacht habe. Simon hatte ohne Zweifel in dem hier geschilderten Zeitpunkt schon manche Wunderthat Jesu mit angesehen (vgl. Joh. 2, 1 ff. 23. 4, 47 ff. Luc. 4, 39. 40 ff.), aber keine der bisherigen hatte in so naher Beziehung zu ihm selbst gestanden, als diese, und darum hatte keine derselben auf ihn einen so überwältigenden Eindruck gemacht. Die jetzige That Jesu war so recht geeignet, ihm den tiefen Abstand zwischen seiner und der Person Jesu zum Bewusstsein zu bringen, und so ist es nicht Freude, sondern Missbehagen, das ihn in Folge derselben ergreift. Die Nähe Jesu hat nach solchen Erfahrungen für ihn etwas Beängstigendes, und diesem Gefühl giebt er Ausdruck, indem er Jesu zu Füssen sinkt und ihn bittet, von ihm hinwegzugehen. — Nicht ohne Absicht nennt Lucas hier den vollen Namen Simon Petrus, während er ihn bisher immer nur Simon genannt hatte. Damit will er offenbar auf die innere Umwandlung des Simon hinweisen, die dieses Ereigniss hervorrief. Simon war der Name, den er, der Sohn des Jona, bisher als Fischer getragen hatte, Petrus der neue Name, den er als Jesu Jünger führte. Obwohl ihm Jesus diesen Namen schon vor längerer Zeit gegeben hatte (vgl. Joh. 1, 43), so

war doch erst jetzt die Jüngernatur in ihm zum vollen Durchbruch gekommen, und der Name Petrus, der seine Befähigung aussprach, den Grundstein zu legen, auf dem die Gemeinde Christi auferbaut werden könne, zur Wahrheit geworden, so sehr seine Worte das Gegentheil zu erkennen zu geben schienen. — *προσέπεσε τοῖς γόνασι τοῦ Ἰησοῦ* (dieser Ausdruck nur hier) Ausdruck des tiefsten Gefühls der Unwürdigkeit, vgl. Mrc. 3, 11. 5, 33. 7, 25. Luc. 8, 28. 47. Apost. 16, 29. — *ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ* gehe hinaus (aus dem Schiffe und) von mir hinweg = hebe die Gemeinschaft mit mir auf. — *ὅτι ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε.* Mit diesen Worten will er nicht sagen, dass er sich Jesu gegenüber eines einzelnen besonderen Vergehens schuldig wisse (Stier, Oosterz.: „dass er nach monatlangem freiwilligem Umgang mit Jesu wieder zu seinem Beruf zurückgekehrt war"), sondern: dass er sich seiner Sündigkeit überhaupt lebendig bewusst sei gegenüber der Grösse und Heiligkeit Jesu, die so eben in seiner Macht über die Natur in die Erscheinung getreten. Mit Unrecht hat man in den Worten des Petrus den Ausdruck des Schreckens gefunden in Folge des Sinkens des Schiffes (Oosterz.) oder der Furcht vor Gefahr, wie man sie bei Gottes- und Engelerscheinungen empfindet (Euthym.-Zig., Grot., de W., Mey., Weiss), oder der Besorgniss, Jesum durch seine unheilige Nähe zu verunreinigen (Elsner, Valcken., Wolf). Er fühlt sich vielmehr bedrückt und beengt im Hinblick auf den Abstand zwischen den beiderseitigen Naturen, der ihm soeben in die Erscheinung getreten. Ausgehend von der Voraussetzung, dass nur zwischen gleichartigen Naturen ein Verkehr bestehen könne, fühlt er sich bedrückt in dem Gedanken, mit Jesu eine Gemeinschaft zu pflegen, bei deren Unterhaltung ihm immer nur auf's Neue seine eigene Kleinheit und Sündigkeit zum Bewusstsein kommen würde (vgl. Schegg, Hofm., Schanz). — Die Anrede *κύριε* hinweisend auf die von Jesus entfaltete Macht. — Wenn sich Petrus *ἀνήρ* (nicht *ἄνθρωπος*) *ἁμαρτωλός* nennt, so will er damit nicht eine persönliche, über die allgemein-menschliche hinausgehende, Sündhaftigkeit bekennen (Stier), sondern er will überhaupt sagen, dass er selbst ein Sünder, Jesus aber der Heilige sei, während in *ἄνθρωπος* der Gedanke ausgesprochen wäre, dass er in Jesu eine übermenschliche Erscheinung sehe.

V. 9: Denn Staunen umfing ihn und Alle, die mit ihm waren, wegen des Fanges der Fische, den[1]) sie zusammen gewonnen hatten; (V. 10:) desgleichen aber auch den Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, welche des Simon Genossen waren. — Diese Bemerkung hat den Zweck, auf

[1]) Statt ᾗ (Rec.) haben BDX ὧν.

das Urtheil der Leser mildernd einzuwirken, welche geneigt sein konnten, den Petrus wegen der eben mitgetheilten Aeusserung ungünstiger zu beurtheilen, als er es verdiente. Dass Petrus dem Herrn, der ihm schon so mannigfaltig, und eben jetzt in besonders auffallender Weise, seine Freundlichkeit kund gethan, die Gemeinschaft aufkündigte, konnte ihm als grober Undank ausgelegt werden. Lucas nun will ihn von diesem Vorwurfe reinigen, indem er hervorhebt: Petrus und alle übrigen Augenzeugen seien von dem Ereigniss so hingenommen worden, dass sie sich in Folge dessen in unzurechnungsfähigem Zustande befunden. — *θάμβος* Entsetzen, Aussersichsein vgl. 4, 36. Apost. 3, 10 (wo *ἔκστασις* parallel steht), ein Zustand heftigster Erschütterung, bei welchem man die volle Herrschaft über seine Geisteskräfte eingebüsst hat. — *ἄγρα* nicht wie V. 4 actus capiendi, sondern: res quae capta est — Lucas nennt sämmtliche Augenzeugen als solche, welche durch das Ereigniss erschüttert worden seien, und zwar in drei Abstufungen: zuerst den Petrus allein, als den, der die thörichte Aeusserung gethan, sodann dessen Schiffsgenossen, und endlich den Jakobus und Johannes, die Eigenthümer des anderen Schiffes. — *κοινωνοί* = *μέτοχοι* V. 7 Genossen, Theilhaber desselben Geschäftes.

V. 10 b. Bericht von der Erwiderung Jesu auf den Ausruf des Petrus: Und es sprach zu Simon Jesus: Fürchte dich nicht! Von nun an wirst du Menschen fangen! — Jesus tröstet zunächst den Simon in seiner Verzagtheit, und dann giebt er ihm eine Verheissung in Bezug auf die Zukunft. — *μὴ φοβοῦ* fürchte dich nicht! d. h. das eben geschehene Ereigniss darf dich nicht veranlassen, dich in Furcht von mir abzuwenden! Deine Sündhaftigkeit bildet keine uns trennende Schranke. — Mit den Worten *ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν* wiederholt er mit etwas anderen Worten einen früheren Ausspruch, welchen Matth. 4, 19. Mrc. 1, 17 mittheilen. Sie geben an, wesshalb Simon sich zu fürchten keine Ursache habe, da seine Gemeinschaft ihm nicht schädlich, sondern nur nützlich sein werde, denn sie werde dazu dienen, seiner Thätigkeit einen höheren Charakter zu geben. — *ἀπὸ τοῦ νῦν* von jetzt an, vgl. 1, 48. 12, 52. 22, 69. Damit bezeichnet Jesus den gegenwärtigen Zeitpunkt als einen entscheidenden Wendepunkt in dem Leben des Petrus. Sinn: Bis jetzt warst du Fischer im gewöhnlichen Sinne, von jetzt an sollst du es in höherem Sinne werden. Denn dein Beruf, der mit dem heutigen Tage beginnt, soll darin bestehen, dass du Menschen für das Reich Gottes gewinnst. — Jesus giebt damit selbst die Bedeutung des eben geschehenen Wunders an. Es stehen einander gegenüber der Fischzug, den Petrus in der vergangenen Nacht in Jesu Abwesenheit, nur mit seinen Genossen zusammen, gethan, und der Fischzug, den er so

eben auf Jesu Befehl vollbracht. Jener stellt den bisherigen Beruf Petri im Bilde dar, dieser den künftigen. Wie letzterer unendlich reicher und grösser war, als ersterer, so soll auch der künftige Beruf des Petrus ein reicherer und grösserer sein, als sein bisheriger. Jesus will ihm aber mit den Worten nicht bloss eine Unterweisung über seinen künftigen Beruf geben, auch ihn nicht in denselben einsetzen (Steinm.), sondern seinem bisherigen Schwanken zwischen dem alten und dem neuen Beruf ein Ende machen. Berufen hat er ihn schon längst, ebenso wie den Andreas, Jakobus und Johannes. Von einer Berufung ist darum hier auch gar nicht die Rede. Aber er will ihn bestimmen, den alten Beruf endlich einmal aufzugeben und sich mit voller Seele dem neuen hinzugeben, indem er ihm zeigt, dass es sich verlohne, in seinen Dienst zu treten, während er ihm die alte Thätigkeit in ihrer Geringfügigkeit und Unbedeutendheit zum Bewusstsein bringt.[1]) — *πρὸς τὸν Σίμωνα* hebt aus den vorher genannten drei Klassen mit Nachdruck den Simon hervor, womit bestätigt wird, dass das Wunder vorzugsweise um seinetwillen geschehen war. — *ἀνθρώπους* mit Nachdruck. — *ἔσῃ ζωγρῶν* von der dauernden künftigen Thätigkeit, für welche der gegenwärtige Zeitpunkt entscheidend war, da er den eigentlichen Wendepunkt in dem innern Leben des Simon bildete (daher *ἀπὸ τοῦ νῦν*), wenn auch dessen wirkliche Missionsarbeit erst viel später beginnen sollte, nämlich nicht in dem 9, 2 (Beng.), sondern in dem Apost. 2, 41 bezeichneten Zeitpunkte.

[1]) In der alten Kirche (August., Gregor, Beda, Euthym., Theophyl.) hat man dem Wunder vielfach eine prophetisch-symbolische Bedeutung zugeschrieben, dabei aber die einzelnen Züge oft willkührlich ausgedeutet, z. B. wenn Augustinus das Zerreissen des Netzes auf die Häresien bezog. Nicht minder willkührlich ist es, wenn nach Lipsius (Jahrb. f. prot. Theol. 1875. S. 185 ff.) Petrus und seine ersten Genossen die Judenapostel, die Gefährten im anderen Schiff aber den Paulus und dessen Missionsbegleiter, das Abstossen vom Lande: das Hinweggehen von den Juden zu den Heiden, die anfängliche Ausrede des Petrus: sein inneres Widerstreben, zu den Heiden zu gehen, die grosse Menge der Fische: die Menge der Heiden, welche gewonnen werden, nachdem alle Arbeit an den Juden vergeblich gewesen, darstellen soll. Aehnlich deutet die Erzählung Holtzmann, welcher annimmt, dass dieselbe die Bestimmung habe, die Weltmission der Apostel bildlich darzustellen und insonderheit die Heidenbekehrung auf einen directen Befehl Jesu zurückzuführen. Doch bietet der Text zu solcher Deutung nicht den geringsten Anlass. Aber auch andere Deutungen sind nicht minder willkührlich. So geht Steinmeyer offenbar zu weit, wenn er durch das Wunder nicht nur die Masse derer, welche die Jünger Jesu gewinnen werden, und die Fülle des Segens, welche auf ihrer Arbeit ruhen werde, angedeutet findet, sondern auch den Gedanken: dass die Diener Christi der gegenseitigen Unterstützung bedürftig seien, und dass nur ihre vereinte Kraft die Arbeit werde bewältigen können.

— ζωγρεῖν (von ζωός und ἀγρεῖν = lebendig fangen, analog dem Fangen der Fische im Netz, vgl. 2 Tim. 2, 26) ein absichtlich gewählter Ausdruck, um auf die erhaltende und belebende Kraft des von Simon zu verkündigenden Wortes Gottes hinzuweisen.

V. 11. schliesslicher Erfolg des Fischzuges und des Wortes Jesu: Und nachdem sie mit den Schiffen nach dem Lande hinabgefahren waren, gaben sie Alles auf und folgten ihm nach. — Das Subject sind sämmtliche V. 9 und 10 genannte Personen. — *καταγαγόντες* von der Höhe des See'es hinab nach dem Ufer. — *ἅπαντα* Alles, Sämmtliches, was mit ihrem bisherigen Berufe in Zusammenhang stand und sie an ihre irdische Heimath knüpfte. — *ἠκολούθησαν αὐτῷ* d. h. sie waren fortan nicht mehr bloss vorübergehend seine Nachfolger, sondern traten in ein bleibendes Jüngerverhältniss zu Jesu, womit das *ἀπὸ τοῦ νῦν* sich bewahrheitete.

4. Heilung eines Aussätzigen und deren Folgen.

C. 5. V. 12—16. Vgl. Matth. 8, 1—4. Marc. 1, 40—45.

Nachdem der Evangelist die Anfänge der Wirksamkeit Jesu durch Schilderung dreier einzelner besonders denkwürdiger Tage gezeichnet hat, erzählt er nun noch von einer einzelnen Heilung, die Jesus in jener Zeit vollbracht habe, weil dieselbe der seit dem Aufenthalte in Kapernaum fortgesetzten Predigtthätigkeit Jesu zunächst wiederum ein Ende setzte, und sich dadurch der Erinnerung eingeprägt hatte. Daraus, dass die Evangelien gerade diese Heilung erzählen, ist ersichtlich, dass dieselbe in der damaligen Thätigkeit Jesu wie eine Ausnahme erschien. Als solche konnte sie aber nur erscheinen, wenn er nicht fortwährend Wunder that. Anzunehmen ist, dass Jesus in der jüngst vorangegangenen Zeit von Ort zu Ort gezogen war und nur das Reich Gottes verkündigt hatte. Bei dieser Thätigkeit wurde ihm nun diese Heilung aufgedrungen in ähnlicher Weise, als früher die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum. — Lucas beschreibt zunächst V. 12—14 die Vorgänge bei der Heilung selbst, und dann V. 15 und 16 deren Folgen. Er knüpft die Erzählung ganz lose an die vorige an. Aehnlich verhält es sich mit dem Bericht des Marcus, während Matthäus das Ereigniss an die Bergpredigt anschliesst, und unmittelbar nachdem Jesus von dem Berge, auf dem er jene Rede gehalten hatte, herabgestiegen war, geschehen sein lässt.

V. 12a: Und es geschah, da er in einer der Städte war, siehe, da war ein Mann voll Aussatzes. — *ἐγένετο . . . καί* wie 2, 15; 5, 1. Matth. 9, 10. — *ἐν μιᾷ* = *ἔν τινι* vgl. V. 17. 8, 22.

13, 10. 20, 1. 3 (Hebraismus vgl. 1 Mos. 37, 20. 2 Mos. 29, 3. 1 Sam. 1, 1. 1 Kön. 19, 4. 20, 13. Dan. 8, 3. 13. Hiob 2, 10). — Unter den „Städten" können nur die 4, 43 erwähnten gemeint sein. Die Stadt selbst, in der das Ereigniss vorfiel, wird nicht genannt, wahrscheinlich weil Lucas den Namen derselben nicht kannte (anders 7, 11). Aus V. 11 ist zu schliessen, dass Jesus von einer Anzahl von Jüngern umgeben war. — *καὶ ἰδού* (ohne Verbum) nicht hinweisend auf das Plötzliche der Erscheinung des Mannes, dessen Kommen man nicht wahrgenommen hatte (God.), auch nicht auf das Ueberraschende der Begegnung (Hofm.), sondern die Aufmerksamkeit der Leser vor allen Dingen auf das Dasein eines solchen Mannes in jener Stadt hinlenkend. — *πλήρης λέπρας* stärker, als das einfache *λεπρός*. Der Ausdruck soll nicht besagen, der Kranke habe sich bereits in der Reinigungskrisis befunden (Paul.), sondern umgekehrt: der Ausschlag habe den ganzen Körper bereits ergriffen gehabt, ein Zeichen davon, dass die Krankheit schon weit vorgeschritten und an eine Heilung auf natürlichem Wege nicht mehr zu denken gewesen, so dass sich der Mann in einem höchst beklagenswerthen Zustande befunden habe.

Mit *καὶ ἰδών* geht Lucas zu dem Ereigniss über, das er zu erzählen beabsichtigt. V. 12b: Und[1]) da er Jesum sah, fiel er auf's Angesicht, bat ihn und sagte: Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen. — *καὶ ἰδών* versetzt uns in eine spätere Zeit des Aufenthaltes Jesu in jener Stadt. Es setzt der Ausdruck voraus, dass der Kranke Jesum nicht gleich von Anfang an gesehen habe, sondern erst nachdem dieser sich schon einige Zeit daselbst aufgehalten hatte, was sich leicht daraus erklärt, dass die Aussätzigen an abgesonderten Orten, fern von aller menschlichen Gesellschaft, sich aufhalten mussten. Auf der andern Seite ist anzunehmen, dass der Kranke, wenn er Jesum auch nicht schon vor Beginn seiner Krankheit persönlich gesehen (Hofm.), doch schon vor dem jetzigen Zeitpunkte eine gewisse Kenntniss von ihm erlangt hatte, da sonst nicht zu begreifen wäre, wie das blosse Sehen Jesu ihn zu seiner Bitte hätte veranlassen können. Vermuthlich war die Kunde von der Ankunft Jesu und von seinen wunderbaren Thaten auf irgend einem Wege auch bis in die einsame Behausung des Mannes gedrungen, dieser hatte aber als ein von allen Menschen Verstossener und Geflohener nicht gewagt, zu ihm zu eilen. Da fügt es sich eines Tages, dass Jesus auch in die Nähe seiner Wohnung kommt, und der Aussätzige Gelegenheit erhält, den allgemein gepriesenen Propheten zu sehen. Sofort kann er sich nicht länger halten. Der Anblick Jesu

[1]) Statt *καὶ ἰδών* (Rec.) haben Sin B *ἰδὼν δέ*.

hat ihm etwas so Vertrauen Erweckendes, dass er alle Rücksichten aus den Augen setzt und augenblicklich zu ihm hinstürzt, um ihm seine Bitte vorzutragen. — πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον Geberde demüthigen und inständigen Flehens. — Die von dem Manne gesprochenen Worte enthalten nur indirect eine Bitte. Direct sind sie Ausdruck des Vertrauens auf die Macht Jesu, zu helfen, falls er diess wolle. Dass Jesus möge helfen wollen, ist die implicite in seinen Worten enthaltene Bitte. Der Nachdruck ruht auf θέλῃς und δύνασαι, daher diese beiden Worte unmittelbar hinter einander stehen. — καθαρίσαι nicht: für rein erklären (Paul., Ammon, Keim, Holtzm., welche meinen, der Betreffende sei schon rein gewesen, habe aber noch der Reinsprechung bedurft, die er von Jesu erbeten habe, um sich den Weg nach Jerusalem zu ersparen), sondern: rein machen, heilen. Der Ausdruck erklärt sich daraus, dass der Aussatz mehr als irgend eine andere Krankheit als etwas den Menschen Verunreinigendes angesehen wurde. Desshalb wurde der Begriff der Heilung in Bezug auf diese Krankheit als Aufhebung der Unreinheit gedacht.

V. 13: Und er streckte die Hand aus, berührte ihn und sprach[1]): Ich will, sei gereinigt! Und sofort ging der Aussatz von ihm. — Alle drei Evangelisten erzählen diesen Vorgang und die von Jesus gesprochenen Worte mit denselben Ausdrücken, nur dass Marcus noch das tiefe Mitleiden hervorhebt, von dem Jesus beim Anblick des Mannes ergriffen worden sei. Dass Jesus die Hand ausgestreckt und den Kranken angerührt habe, wird besonders hervorgehoben, weil es auf die Zuschauer einen besonders tiefen Eindruck gemacht zu haben scheint. Einen Aussätzigen, der, wie dieser, in so hohem Grade von der Krankheit befallen war, anzurühren hätte ja ein gewöhnlicher Mensch nicht wagen können, nicht bloss um der Gefahr der Ansteckung willen, sondern auch wegen der levitischen Unreinheit, die solche Berührung nach sich zog. Dass Jesus solche Berührung nicht scheute, damit bewies er sich als den über jede Unreinheit erhabenen Herrn. Holtzmann sieht in der Berührung eine blosse Besiegelung der Reinsprechung, durch welche er den bloss formell Unreinen als gesund behandelnd sich zugleich für seine Person über den Begriff der rituellen Unreinheit hinwegsetze, eine Auffassung, die mit den folgenden Worten in directem Widerspruch steht. — Das Medium der Heilung war auch in diesem Falle das blosse Wort. — εὐθέως nicht: in gutem Fortgang, schnell und leicht (Paul.), sondern: sofort. — ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτοῦ von dem sich Ablösen des

[1]) Statt εἰπών (Rec.) haben Sin BCDLX λέγων.

den Körper bedeckenden Ausschlages von der Haut, Symptom der wiedergekehrten Gesundheit.

V. 14 berichtet sodann noch von weiteren Worten, die Jesus nach geschehener Heilung an den Mann gerichtet habe: Und er gebot ihm, zu Niemandem (davon) zu sprechen; sondern: gehe hin (sprach er) und zeige dich selbst dem Priester und opfere wegen deiner Reinigung, wie Moses angeordnet hat, zum Zeugniss für sie! — Nach Marcus ging diesen Worten noch eine Bedrohung des Mannes (*ἐμβριμησάμενος αὐτῷ*) voraus, durch welche Jesus demselben in strengen Worten befahl, sofort den Ort zu verlassen (*ἐξέβαλεν αὐτόν*). Es erklärt sich diess daraus, dass der Mann sich offenbar in einer Weise Jesu und seiner Umgebung genähert hatte, welche mit der gesetzlichen Ordnung in Widerspruch stand, nach welcher die Aussätzigen streng abgesondert von der übrigen menschlichen Gesellschaft sich zu halten verpflichtet waren (vgl. 3 Mos. 13, 46. 4 Mos. 5, 2 f. 12, 14 ff.). Nach geschehener Heilung macht ihn daher Jesus, dem es überall darauf ankam, nicht bloss leiblich zu heilen, sondern auch der Seele zur Gesundheit zu verhelfen, vor allen Dingen auf diese Gesetzwidrigkeit aufmerksam, und weist ihn mit ernsten Worten an, eine Umgebung zu verlassen, die ihm nach dem Gesetz noch nicht zustehe. Lucas und Matthäus erzählen von dieser Bedrohung nichts, sondern berichten nur von dem darauf folgenden, ihnen wichtigeren Befehl Jesu an den Mann: Niemandem von dem Geschehenen zu erzählen. — *μηδενὶ εἰπεῖν* ist nicht absolut zu verstehen, als hätte der Mann überhaupt mit Niemandem reden sollen, sondern als Object ist die geschehene Heilung zu denken. Als Zweck dieses Befehles hat man sich nicht zu denken: zu verhüten, dass der Priester, dem die Reinsprechung oblag, diese aus Missgunst gegen Jesum verweigere (Maldon., Grot., Beng., Wettst., Kün., Paul., Glöckl.), da die Entstehung einer gegen Jesum feindseligen Gesinnung bei der Priesterpartei erst im Folgenden erzählt wird; auch nicht zu verhüten, dass der Priester, wenn er das Nähere des Vorgangs erfahre, ihn selbst wegen der Berührung des Kranken für levitisch unrein erkläre (Lange); oder zu verhindern, dass der Geheilte sich wegen der ausserordentlichen Art seiner Genesung von seiner gesetzlichen Pflicht für entbunden wähne (Weiss, Hofm.), oder ihm zu verstehen zu geben, dass die Pflicht, dem Gesetz zu genügen, allem Anderen vorangehe (Fritzsche, Baumg.-Cr., Keim), auch nicht: seine dankbare Gesinnung zu erproben, oder ihn durch das ihm auferlegte Stillschweigen zu ernster Selbstprüfung und Einkehr in sein Inneres zu veranlassen (Olsh., Keil). Alles diess ist schon aus dem Grunde unwahrscheinlich, weil Jesus ja dasselbe Gebot auch sonst

oft den von ihm Geheilten giebt (vgl. 4, 41. Matth. 9, 30. 12, 16. Marc. 1, 34. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 26), in allen anderen Fällen der Zweck desselben aber offenbar ein ganz anderer war, nämlich die Aufmerksamkeit des Volkes nicht von dem Inhalt seiner Predigt abzulenken. Derselbe Zweck kann auch hier nur angenommen werden. Es musste Jesu daran liegen, sich die Möglichkeit zu erhalten, auch fernerhin unter den Bewohnern jener Gegend in ähnlicher Weise durch das Wort zu wirken, als er bis dahin gewirkt hatte. Die Heilung eines Aussätzigen war nun bis dahin von Jesus noch nicht geschehen, und es war eine solche bei so weit vorgeschrittener Krankheit überhaupt etwas ganz Unerhörtes, wesshalb auch alle drei Evangelien die Begebenheit erzählen, ein Beweis der Tiefe des Eindruckes, den dieselbe zurückgelassen hatte. Dass eine solche That, wenn sie allgemein bekannt wurde, die ganze Bevölkerung erregen und deren Aufmerksamkeit von dem Inhalt der Predigt Jesu ablenken würde, stand mit Sicherheit zu erwarten, und diess ohne Zweifel wollte er durch sein Gebot verhüten (ähnlich Bl., Mey., God.). Man hat gegen diese Auffassung die Oeffentlichkeit des Wunders geltend gemacht. Allein dass dasselbe wirklich öffentlich geschehen sei, geht aus keinem der Evangelien hervor. Vielmehr spricht V. 15 (vgl. Marc. V. 45) dagegen, sofern hier erzählt wird, dass dasselbe erst in Folge der Nichtbeachtung des Verbotes bekannt geworden sei. — Mit *ἀλλά* geht die oratio indirecta in die directa über. Aehnlich Apost. 1, 4. 14, 22. 17, 3. 23, 22. — Jesus sagt dem Geheilten zum Schluss, was er, statt von der Sache zu r e d e n, zu t h u n habe, nämlich alles das, was das Gesetz von einem geheilten Aussätzigen verlange, und so ohne Worte für seinen Retter ein Zeugniss abzulegen dadurch, dass er sich seiner Umgebung durch seine Erscheinung nach erlangter Reinsprechung durch den Priester als geheilt darstelle. — *σεαυτόν* d. h. dich selbst, nämlich nur deine Person, ohne über den Vorgang der Heilung und durch wen dieselbe geschehen, Worte zu machen. — *τῷ ἱερεῖ* dem (dazu angestellten) Priester, der aber nicht in Jerusalem zu denken ist (so Wolf, welcher an den fungirenden Hohenpriester dachte). Vielmehr wird vorausgesetzt, dass es überall auch in den Provinzen Priester gab, deren Aufgabe es war, dergleichen Kranke zu überwachen. — *προσένεγκε* absolut, vgl. Hebr. 5, 3 = opfere. — *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ* behufs deiner Reinsprechung, gehörig nicht bloss zu *προσένεγκε*, sondern auch zu *δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ*. — *καθὼς προσέταξε Μωϋσῆς* vgl. 3 Mos. 13 und 14, 9—32. In der ersteren Stelle findet sich die Verordnung, dass sowohl der vom Aussatz Befallene, als der von demselben Genesene sich dem Priester zu zeigen habe, damit dieser ihn prüfe und je nach dem Resultat der Unter-

suchung ihn entweder für unrein oder für rein erkläre. In der zweiten Stelle wird dem Geheilten die Darbringung eines Schuld-, Sünd- und Brandopfers unter eigenthümlichen Ceremonien anbefohlen. — *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* nicht eine zu *παρήγγειλεν* gehörige Bemerkung des Evangelisten (Fritzsche), sondern Bestandtheil der Rede Jesu. Der Sinn ist aber nicht: „damit die Priester deine Reinheit bezeugen“ (Paul., Olsh.), auch nicht: „zum Zeugniss für die Priester, dass ich das Gesetz achte“ (Chrys., Euthym.-Zig., Beng., Fritzsche, God., Hofm., Keim). Letztere Auffassung ist schon darum unzulässig, weil die Gesinnung Jesu hinsichtlich des Mosaischen Gesetzes durch den Geheilten den Priestern nicht offenbar werden konnte, wenn derselbe dem Gebote Jesu gemäss verschwieg, durch wen er gesund geworden. Der Sinn kann aber auch nicht sein: „damit du ihnen, sc. den Priestern, falls sie es hinterdrein leugnen sollten, bezeugen kannst, dass ich dich gesund gemacht habe“ (Erasm., Maldon., Kün.) oder: „zum Zeugniss für die Leute, dass du geheilt seist“ (Grot., de W., Mey., Lange, Bl., Arnoldi, Weiss, Keil, Holtzm. = damit die Menschen einen sicheren, nämlich den gesetzlich correcten, Anhaltspunkt dafür haben, den Umgang mit dir wieder aufzunehmen). Vielmehr will Jesus sagen: „damit du auf diese Weise deiner Umgebung ein thatsächliches Zeugniss dessen werdest, was Gott durch mich an dir gethan hat“ (Gerl., Oosterz.). Jesus wollte, dass der Geheilte dadurch, dass er sich als einen in ordnungsmässiger Form Reinerklärten thatsächlich darstellte, für Jesum und das, was dieser ihm geleistet, ohne Worte Zeugniss ablege. Ein Zeugniss also verlangte Jesus von dem Geheilten allerdings, aber nicht dadurch, dass dieser Jesum öffentlich als seinen Retter verkündigte, sondern nur dadurch, dass er an seiner Erscheinung die Macht Jesu zur Darstellung brächte. — Mit *αὐτοῖς* sind nicht die Priester (Chrys., Euthym., Beng., Kün., Olsh., Baumg.-Cr., Lange, Oosterz., God., Keim) oder die Jesum belauernden Wächter des Gesetzes (Hofm.) gemeint, sondern die Menschen überhaupt (Paul., de W., Mey., Bl., Weiss, Keil, Holtzm.).

V. 15 und 16 von den Folgen der Heilung.

V. 15: Es verbreitete sich aber nur um so mehr die Rede über ihn, und es kamen zusammen viele Volksmengen zu hören und geheilt zu werden von ihm[1]) von ihren Krankheiten. — *διήρχετο* eig.: es lief durch sc. durch jene Gegend d. h. verbreitete sich. — *μᾶλλον* nicht: noch mehr als bisher (Holtzm.) oder: mehr und mehr (Hofm., Nösg., Keil), sondern: nur um so mehr (Bl., Schanz) sc. ungeachtet des Verbotes Jesu oder: mehr noch, als

[1]) *ὑπ' αὐτοῦ* (Rec.) fehlt bei Sin BCDL.

wenn Jesus das Verbot nicht gegeben hätte (vgl. περισσότερον 12, 48). — ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ nicht: das Gerücht über Jesum und sein Wirken überhaupt (Hofm., Keil), sondern: die Rede über die von Jesus vollbrachte Heilung, die Jesus doch zu verbreiten verboten hatte. — Die Worte sind demnach nicht so aufzufassen, als ob dastände: ἀπο τότε μᾶλλον διήρχετο κ. τ. λ., sondern der Sinn derselben ist: Ungeachtet des Verbotes Jesu breitete sich die Nachricht von dem eben Geschehenen nur um so mehr aus. Das Verbot Jesu erreichte seinen Zweck so wenig, dass es vielmehr das Gegentheil von dem bewirkte, was er beabsichtigt hatte, eine desto grössere Verbreitung des Ereignisses. Es reizte den Geheilten, Jesum nur um so mehr ruchbar zu machen. Derselbe handelte dabei wohl nicht aus Bosheit, sondern aus Unverstand. Er glaubte durch Verbreitung des an ihm Geschehenen der Sache Jesu zu nützen. — Die folgenden Worte theilen die nachtheiligen Folgen dieser Uebertretung des Verbotes Jesu mit, indem sie erzählen, wie die Kunde von dem Ereigniss Veranlassung gegeben habe, dass bald zahlreiche Volksmassen bei Jesu zusammengeströmt seien, welche ganz äussere Beweggründe leiteten und Jesum an weiterer Lehrthätigkeit in jener Gegend hinderten. — πολλοί nicht: gross (Hofm.), sondern hinweisend auf die Menge der einzelnen von verschiedenen Seiten zuströmenden Schaaren. — Absichtlich setzt Lucas hier nur ἀκούειν, ohne wie V. 1 τὸν λόγον τοῦ θεοῦ hinzuzufügen, denn er will sagen, dass das Motiv, welches die Volkshaufen zusammengeführt habe, nicht das Verlangen, von Jesu in den Heilswahrheiten unterwiesen zu werden, gewesen sei, in welchem Falle Jesus sich ihnen nicht entzogen haben würde, sondern bei den Einen: Jesum nur zu hören d. h. ihn überhaupt kennen zu lernen, also Neugierde, bei den Anderen der Wunsch, durch ihn ebenso Heilung zu erlangen, wie sie der Aussätzige erlangt hatte.

V. 16: Er aber entwich (sich fortan aufhaltend) in den Einöden und betete. — αὐτός Hervorhebung der Person Jesu im Gegensatz zu den nach ihm verlangenden Schaaren (vgl. V. 1. 6, 20). — ἦν kann, wie das dem ὑποχωρῶν parallele προσευχόμενος zeigt, nicht zu ἐν ταῖς ἐρήμοις gehören (Mey. 3: „er befand sich, indem er sich von der Menge zurückzog, in den Wüsten.“ Aehnlich Weizs. und Hofm.: „er befand sich entweichend in den Einöden und betend“), sondern nur zu den beiden Participien. Die Worte heissen aber weder: „er pflegte sich zurückzuziehen und zu beten“ (Beng., de W., Bl., Ew., Schanz), noch: „er war darin begriffen sich zurückzuziehen und zu beten (Mey. 5, Weiss), sondern: „auf seiner Seite fand Entweichen und Beten statt“. ἦν mit dem Part. Praes. bezeichnet hier nicht die Wiederholung oder die Dauer der Handlung, sondern hebt

nur den im Verbum liegenden Begriff stärker hervor, als es durch das Imperf. geschehen würde (vgl. 1, 20. 22. 5, 1. 17. Joh. 1, 9). — ὑποχωρῶν nur bei Lucas vgl. 9, 10. — ἐν ταῖς ἐρήμοις nicht = εἰς τὰς ἐρήμους (Bl.), sondern den auf das Entweichen folgenden Aufenthalt in den Einöden bezeichnend. — Grund des Entweichens war nicht: weil Jesus wegen der levitischen Verunreinigung, die er sich durch die Berührung des Aussätzigen zugezogen hatte, in der Einöde die siebentägige Quarantaine abhalten wollte (Lange), sondern: weil unter den bestehenden Verhältnissen, nachdem das Volk durch die Kunde von der Heilung des Aussätzigen im höchsten Grade in Aufregung versetzt worden war, und da es jetzt nur in der Absicht zusammenströmte, Aehnliches zu erleben, eine segensreiche Wirksamkeit für jetzt in dieser Gegend nicht zu erwarten stand. — Der Gedanke, dass man ihn jetzt in der Einöde habe aufsuchen müssen, wenn man nach ihm begehrte, während er vorher von Stadt zu Stadt gezogen, das Reich Gottes zu verkündigen (Hofm., Keil), ist dem Zusammenhange fremd. Lucas will nur sagen, dass Jesus es für zweckmässig gehalten habe, für jetzt seine Predigtwirksamkeit einzustellen, und sich durch Gebet in stiller Zurückgezogenheit für neue Wirksamkeit gestärkt habe. — προσευχόμενος vgl. 3, 21. 6, 12. 9, 18. 28. 11, 1. 22, 41. 44.

Vierter Abschnitt.

Die Entstehung der Opposition in Galiläa.

C. 5. V. 17 bis C. 6. V. 11.

Nachdem Lucas gezeigt hat, wie Jesus in Galiläa lehrend und Wunder thuend aufgetreten und wie er, ausser in seiner Vaterstadt Nazaret, allenthalben gepriesen und von grossen Volksschaaren aufgesucht worden sei, geht er dazu über, im Folgenden zu schildern, wie auf die Zeit der ersten Begeisterung bald eine andere Zeit gefolgt sei, eine Zeit, in welcher sich von den Pharisäern und Schriftgelehrten ausgehend allmählich immer lauter eine feindselige Stimmung gegen Jesum zu äussern begonnen habe. Der Evangelist erzählt, wie den ersten Anlass zur Aeusserung solcher Gesinnung Jesus dadurch gegeben habe, dass er einem Gichtbrüchigen Sündenvergebung erklärte (5, 21), einen zweiten dadurch, dass er sich nicht scheute, mit Zöllnern und Sündern Tischgemeinschaft zu halten (5, 30), einen dritten: dass er seine Jünger nicht anhielt, die üblichen Fasten- und Gebetsübungen zu beobachten (5, 33), einen vierten: dass er seine Jünger nicht

anhielt, das Sabbatsgebot in der üblichen Weise zu halten (6, 2), einen fünften: dass er selbst am Sabbat eine Heilung vollzog (6, 7). — Der Abschnitt zerfällt in vier einzelne Erzählungen: 1) 5, 17—26: Heilung eines Gichtbrüchigen; 2) 5, 27—39: Das Zöllnergastmahl; 3) 6, 1 bis 5: Vom Aehrenraufen der Jünger; 4) 6, 6—11: Heilung am Sabbat.

1. Heilung eines Gichtbrüchigen.

C. 5. V. 17—26. Vgl. Matth. 9, 1—8. Mrc. 2, 1—12.

Die Erzählung zerfällt in drei Theile: 1) V. 17—19 Einleitung; 2) V. 20—25 Die Heilung; 3) V. 26 Schluss.

Lucas beschreibt zuerst V. 17 die Situation im Allgemeinen, und nennt dann V. 18 und 19 die Veranlassung zu dem Ereigniss, das er zu erzählen beabsichtigt.

V. 17: Und es geschah an einem der Tage, dass er mit Lehren beschäftigt war, während Pharisäer und Gesetzeslehrer dasassen, welche aus allen Dörfern Galiläa's und Judäa's und (aus) Jerusalem herbeigekommen waren. Und (darauf) war die Kraft des Herrn darauf hingerichtet, sie[1]) zu heilen. — Es versetzt dieser Vers den Leser in die Zeit, nachdem Jesus aus der Einöde, in die er sich nach dem vorigen Verse begeben hatte, wieder in die Oeffentlichkeit zurückgekehrt war. Ob aber an die unmittelbar folgende oder an eine spätere Zeit zu denken sei, geht aus dem Texte nicht hervor. Lucas bedient sich, um das folgende Ereigniss mit dem Vorigen zeitlich zu verknüpfen, des Ausdruckes ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, der sich auch 8, 22. 20, 1. findet. Derselbe lässt jedoch den Zeitpunkt unklar. Zwar hat man geglaubt, in Gemässheit der Stelle 20, 1. ἐκείνων ergänzen zu dürfen (Paul., de W.). Doch würde damit nicht viel gewonnen, da es weder angeht, die Worte auf die Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu im Allgemeinen zu beziehen (Hofm.) noch auf die, in der er sich in der Einöde befand. Noch weniger darf man in dem Ausdruck eine Zurückweisung auf 4, 43 f. sehen und annehmen, Lucas meine einen der Tage, an denen sich Jesus auf dem nach jener Stelle angetretenen Reisezuge befand (Mey., Weiss, Schanz). Denn thatsächlich ist Jesus, wie die Parallelstellen zeigen, von der 4, 44 angetretenen Reise zurückgekehrt und hält sich wieder in Kapernaum auf. Man wird aber ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν auch nicht nach Analogie von ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (Matth. 28, 1. Mrc. 16, 2. Luc. 24, 1. Joh. 20, 1. 19. Apost. 20, 7. 1 Cor. 16, 2) erklären und von dem ersten Wochentage verstehen dürfen (Martianaei

[1]) Statt αὐτούς (Rec.) haben Sin BLΞ αὐτόν. Correctur!

Essais p. 227), da dann die Ausdrucksweise ganz ungewöhnlich und nicht begreiflich wäre, wesshalb Lucas diese Zeitbestimmung überhaupt gegeben haben könnte. Das Richtige ist, dass Lucas mit dem Ausdruck eine Zeitbestimmung überhaupt nicht geben will. Denn offenbar ist *ἐν μιᾷ* hier wie V. 12 gemeint = *ἔν τινι* (*εἷς* Nachbildung des hebr. אֶחָד). Sinn: eines Tages, die quodam (Wolf, Kün., Schanz). Ungenau nimmt den Ausdruck Holtzmann = *δι' ἡμερῶν* im Sinne von: interjectis diebus. Nur aus der Stellung der Erzählung ist zu schliessen, dass Lucas an die Zeit denkt, welche jenem *ὑποχωρεῖν* V. 16 bald folgte, womit auch Marcus übereinstimmt, welcher diese Erzählung ebenfalls an die von der Heilung des Aussätzigen unmittelbar anschliesst, während Matthäus das Ereigniss wenigstens nicht lange nachher geschehen sein lässt. — *ἦν διδάσκων* er war mit Lehren beschäftigt. Jesus ist also nach jener Zeit stiller Zurückgezogenheit, von welcher V. 16 berichtete, nachdem sich inzwischen die durch die Heilung des Aussätzigen bewirkte Aufregung des Volks gelegt hat, zur Lehrthätigkeit wieder zurückgekehrt, doch an einem anderen Orte, denn Matth. 9, 1. Mrc. 2, 1. zeigen, dass er sich in Kapernaum befindet. Und zwar findet nach V. 19 das Lehren in einem Hause statt. — Die folgenden Worte schildern näher die Situation, in der sich Jesus bei dieser Lehrrede befunden habe, indem sie hervorheben, dass sich Pharisäer und Gesetzeslehrer, die aus dem ganzen Lande herbeigekommen, unter seinen Zuhörern befunden haben. Lucas will damit nicht sagen, dass diese seine einzigen Zuhörer gewesen, sondern er hebt diesen Umstand hervor theils: weil, wie das Folgende (vgl. V. 21.) zeigt, derselbe auf die Handlungsweise Jesu nach der Lehrrede von Einfluss wurde, theils weil die Anwesenheit solcher Zuhörer in so grosser Zahl etwas Neues war, wodurch diese Lehrrede sich von den früheren unterschied. Anzunehmen ist, dass Jesus bis dahin vorzugsweise nur vor dem niederen Volke gelehrt hatte. Jetzt war aber sein Ruf bereits so gross geworden, dass auch die geistlichen Führer und Gelehrten der Nation ihm ihre Aufmerksamkeit zu schenken anfingen und sogar aus weiter Ferne herbeigekommen waren, um ihn zu hören. Es wird damit ein für die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu nicht unwichtiger Wendepunkt bezeichnet. — *ἦσαν καθήμενοι* d. h. sie sassen als Zuhörer da, zu seinen Füssen. Des Sitzens wird ausdrücklich Erwähnung gethan, weil es wahrscheinlich nur bei ihnen stattfand. Sie hatten sich als die geistlichen Führer des Volkes vermuthlich der vorhandenen Sitze bemächtigt, während das ausser ihnen anwesende niedere Volk rings herum stehen mochte. — *νομοδιδάσκαλοι* (vgl. Apost. 5, 34., sonst auch *νομικοί*, vgl. Matth. 22, 35. Luc. 7, 30. 10, 25. 11, 45 f. 52.

14, 3, oder noch gewöhnlicher γραμματεῖς, vgl. V. 21, genannt) waren alle die, welche das Studium und die Auslegung der heiligen Schrift berufsmässig ausübten. Sie werden hier neben den Pharisäern genannt (unrichtig sieht Künöl καὶ νομοδ. als nähere Bestimmung von Φαρισ. an), denn, wenngleich viele Pharisäer auch Schriftgelehrte waren (vgl. Matth. 22, 35), so waren es jene doch nicht als solche, und andererseits gehörten nicht alle Schriftgelehrte der Partei der Pharisäer an (vgl. Apost. 23, 9). — Der Relativsatz lässt erkennen, dass die um Jesum versammelten Pharisäer und Schriftgelehrten nicht etwa zufällig sich bei ihm eingefunden hatten, sondern express um seinetwillen herbeigekommen waren. Obgleich angenommen werden darf, dass die Mehrzahl der Hierarchen schon damals gegen Jesum misstrauisch war (vgl. Joh. 3, 1. 4, 1. 5, 16), ist doch nicht nothwendig anzunehmen, dass die jetzt Anwesenden in feindlicher Absicht gekommen waren. Wahrscheinlicher sieht man Neugier als Motiv an. Die grossartige, das ganze Volk erregende, Erscheinung Jesu hatte sie angetrieben, auch ihrerseits ihm näher zu treten, um ein bestimmtes Urtheil über ihn zu gewinnen, was erst jetzt möglich war, da Jesus während seines Aufenthaltes in Judäa (Joh. 2, 3—4, 3.) noch nicht öffentlich gelehrt hatte. — ἐκ πάσης κώμης nicht: aus allerlei (Ros.), sondern: aus allen Dörfern, eine populär hyperbolische Ausdrucksweise, durch welche die grosse Menge der Orte bezeichnet werden soll, welche ihre Vertreter entsendet hatte. Wenn Lucas von Dörfern spricht, so will er sagen, dass auch die kleinsten Orte nicht zurückgeblieben waren, geschweige denn die grösseren. Richtig Bengel: Extrema, Jerusalem et pagi, appellantur; intermedium, oppida, innuuntur. — Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ Fortschritt vom Nahen zum Entfernteren, und zugleich Steigernng. Vor Ἱερουσαλὴμ ist ἐκ zu ergänzen. — καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς nicht den Worten αὐτὸς ἦν διδάσκων parallel, sondern: nachdem bisher von der Lehrthätigkeit Jesu die Rede gewesen, wird hiermit auf das im Folgenden zu Erzählende übergeleitet. Bei κυρίου ist nicht Jesus gemeint (Olsh., Ew., Bisp.), sondern Gott (Euthym. - Zig., Calv., Paul., Kün., de W., Mey., Bl., Weiss, Keil, Hofm., Schanz, Holtzm.), da Lucas Jesum wohl nicht selten ὁ κύριος (vgl. 7, 13. 10, 1. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5. 6. 18, 6. 19, 8. 22, 31. 61), niemals aber κύριος (ohne Artik.) nennt, mit welchem Ausdruck er sonst immer Gott bezeichnet (vgl. 1, 11. 16 f. 32. 38. 45. 58. 66. 76. 2, 9. 23 f. 26. 13, 35). Zu erklären ist aber nicht: „und Gottes Kraft war zu dem Zwecke gegenwärtig, dass er sie heilete“ (Mey., Weiss, Keil, Schanz, Holtzm.), auch nicht: „die Kraft Gottes war (in Jesu) wirksam, sie zu heilen“ (Kün., de W., Bl.), noch weniger: „er (Jesus) war eine

Gottesmacht, die sich in ihrer Heilung erwies“ (Hofm.), sondern: „die Kraft Gottes war darauf hingerichtet (εἶναι εἰς τι wie 1 Petri 1, 21. Röm. 11, 36. Joh. 1, 18 = auf etwas hingerichtet sein), dass er sie heilete.“ Lucas will demnach nicht sagen: Jesus habe nach der Lehrrede eine Menge von Heilungen vollzogen, es sei eine Zeit besonderer Offenbarung der in Jesu wohnenden göttlichen Heilkraft gewesen, sondern die Worte sprechen nur von dem nach dem διδάσκειν von Gott auf Jesum ausgegangenen Impulse zu solchen Heilungen, welcher sich vermuthlich darin äusserlich zu erkennen gab, dass Jesus aufforderte, die Kranken zu ihm zu bringen. Bei αὐτούς ist nicht die V. 15 genannte Menge gemeint (Beng.), da Lucas mit V. 17 einen neuen Abschnitt begonnen hat, auch nicht die unmittelbar vorher genannten Pharisäer und Gesetzeslehrer, sondern ganz unbestimmt alle der leiblichen Heilung Bedürftigen, welche in der versammelten Menge und in der Stadt überhaupt vorhanden waren (ähnlich Matth. 12, 15. 19, 2).

V. 18: Und siehe, da waren Leute, die trugen auf einem Bett einen Menschen, welcher gelähmt war, und sie suchten ihn hineinzubringen und vor ihm hinzulegen[1]). — Lucas beschreibt hiermit die Folge von dem, was die letzten Worte des vorigen Verses ausgesprochen hatten. Jesus hatte zu erkennen gegeben, dass er zur Heilung von Kranken bereit sei. Sofort verbreitet sich die Kunde davon in der Menge, und diess wird Veranlassung, dass man einen Gichtbrüchigen herbeiträgt. Der Evangelist lenkt zuerst die Aufmerksamkeit der Leser auf das Dasein der Träger und auf den schwer Leidenden, der von ihnen getragen wurde, und erzählt dann von dem Bemühen jener, mit ihrer Last in die Nähe Jesu zu gelangen. — παραλελυμένος = nervorum resolutione laborans (Matth. und Marc.: παραλυτικός). Der Kranke war hiernach durch Lähmung des Gebrauches seiner Glieder beraubt, und zwar war er diess, wie aus der Erzählung hervorgeht, in dem Grade, dass er auch nicht mit fremder Hülfe sich selbst fortbewegen konnte, sondern auf einer Bahre getragen werden musste. Nach Marcus waren es vier Männer, welche ihn in solcher Weise trugen. — ἐζήτουν von dem eifrigen Bemühen, sich mit ihrer Last durch das Gedränge hindurchzuarbeiten. — εἰσενεγκεῖν hineinbringen sc. in das Haus und in das Zimmer, in dem sich Jesus befand. — ἐνώπιον αὐτοῦ sc. Ἰησοῦ. Sie wollten den Kranken Jesu so nahe als möglich bringen, um dadurch des letzteren Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken, in der gewissen Zuversicht, dass es nur des Anblicks seines elenden Zustandes seitens Jesu bedürfe, um letzteren

[1]) Hinter θεῖναι haben BLΞ αὐτόν.

zur Heilung zu bestimmen. Aber, wie das Folgende zeigt, ist ihr Bemühen, ihn auf dem gewöhnlichen Wege hineinzubringen, vergeblich. Das Haus ist von einer dichten Menschenmenge umlagert und die Thür desselben nicht zu erreichen (nach Marcus reichte auch der Vorplatz, *τα πρὸς τὴν θύραν*, nicht hin, um die Menge zu fassen). In dieser Noth verfallen sie auf den Gedanken, sich künstlich einen Zugang zu öffnen.

V. 19: Und da sie nicht fanden, wie[1]) sie ihn hinein brächten, wegen des Volkes, stiegen sie auf das Dach und liessen ihn durch die Ziegel mit dem Bett hinab mittenhin vor Jesum. — *ποίας* sc. *ὁδοῦ* vgl. 19, 4. — *διὰ τὸν ὄχλον* mit *μὴ εὑρόντες* zu verbinden. — *τὸ δῶμα* eigentl. das Haus, hier wie Matth. 24, 17. Marc. 13, 15. Luc. 12, 3. 17, 31. Apost. 10, 9 das Dach. Zum Dache gelangten sie vermuthlich auf einer von der Strasse aus dahin führenden Treppe, wie denn bei den orientalischen Häusern gewöhnlich das Dach mit der Strasse unmittelbar durch eine Treppe in Verbindung stand. — *διὰ τῶν κεράμων* (im N. T. nur hier) durch die Dachziegeln hindurch, indem sie nämlich die Ziegeln, welche die Decke des Zimmers bildeten, in dem sich Jesus befand, zum Theil hinwegnahmen. Sie schufen sich also künstlich eine Thür zu dem Zimmer Jesu, nachdem sie sich davon überzeugt hatten, dass sie durch die gewöhnliche Thür den Kranken nicht hineinbringen könnten. Manche Ausleger (z. B. Strauss, Grimm) denken bei *δια τῶν κεράμων* an eine im Dach schon vorhandene wirkliche Thür, welche, wie das bei den meisten orientalischen Häusern der Fall gewesen, von der Plattform mittels einer Treppe in das Innere des Hauses geführt habe. Allein dem steht nicht nur der Ausdruck *οἱ κέραμοι* entgegen, welchen Lucas schwerlich gebraucht haben würde, um eine wirkliche Thür im Dache zu bezeichnen, sondern auch der Ausdruck *καθῆκαν*, welcher nicht von einem Hinabtragen (auf einer Treppe), sondern nur von einem Hinablassen mit Stricken verstanden werden kann. Anzunehmen ist also entweder: dass das Haus, in dem sich Jesus befand, überhaupt keine Oeffnung hatte, welche das Innere desselben direct mit dem Dache verband, oder, was das Wahrscheinlichere ist, dass sich Jesus nicht in dem für eine solche Versammlung ohnehin sich nicht eignenden *ὑπερῷον* befand, das durch eine Thür allerdings zum Dache führte, sondern in einem anderen Raum, zu welchem man durch die Dachtreppe nicht gelangen konnte. — *κλινίδιον* im N. T. nur hier und V. 24. — *εἰς τὸ μέσον* nicht: in

[1]) Zu lesen ist *ποίας* ohne *διά*. Letzteres (Rec.) ist nur durch Minuskeln bezeugt.

den inneren Hof (Faber, Köster), sondern: mitten in die Versammlung, vgl. 4, 35. 6, 8. Joh. 20, 19. 26. Marc. 14, 60. — Dass der Kranke oder die Träger Jesum um Heilung gebeten haben, wird nicht erzählt. Der Text setzt vielmehr das Gegentheil voraus. Nach ihm ist anzunehmen, dass die Träger den Kranken nur vor Jesum hinsetzten, so dass dieser ihn sehen musste, in der gewissen Zuversicht, dass Jesus auch ohne Worte ihren Wunsch verstehen werde.

Im Folgenden wird nun mitgetheilt, wie Jesus sich ihnen gegenüber verhalten habe.

V. 20: Und da er ihren Glauben sah, sprach er zu ihm[1]): Mensch, vergeben sind dir deine Sünden. — *ἰδών* nicht: obwohl er sah (Stier), sondern: da er sah. Das Sehen des Glaubens wird als Ursache gedacht, welche Jesum bewogen habe, sich so zu verhalten, wie er sich verhielt. Gemeint ist nicht ein äusseres Sehen, ein Wahrnehmen des Glaubens aus dessen Wirkungen (Weiss, God., Steinm., Holtzm. u. AA.), sondern wie *ἐπιγνούς* (V. 22) ein Sehen vermöge des in das Innere des Kranken und seiner Träger hineinschauenden Blickes Jesu. — Bei *τὴν πίστιν* ist nicht bloss das Vertrauen auf die Macht und die Geneigtheit Jesu, den Kranken zu heilen, gemeint, wie sich dasselbe in der Beharrlichkeit zu erkennen gegeben hatte, mit der sie alle Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich ihnen entgegengestellt, um zu Jesu zu gelangen, zu überwinden gesucht hatten, denn solchem Glauben gegenüber würde Jesus nicht gerade Vergebung der Sünden erklärt haben, sondern ein bereits entwickelterer Glaube, der Glaube, dass in Jesu ein Retter in höherem Sinne erschienen sei, der gekommen, der Menschheit nicht bloss von ihrem äusseren, sondern auch von ihrem Sündenelend zu helfen. Man darf annehmen, dass das tiefe Elend des Kranken in ihm und seinen Angehörigen ein tieferes Heilsbedürfniss geweckt und in Folge dessen auch der Person Jesu gegenüber in ihnen einen Glauben gezeitigt hatte, wie er der grossen Menge damals noch fremd war. — *αὐτῶν* d. h. nicht bloss: der Träger (Grot., Stier), sondern auch: des Paralytischen. — *ἀφέωνται* (vgl. Matth. 9, 2. 5. Marc. 2, 5. Luc. 7, 47. 1 Joh. 2, 12) nicht Conjunct. Aor. statt *ἀφῶνται* (Bretsch., Ew. u. AA.), sondern dorische Form des Indic. Perf. Pass. (siehe Buttm. neut. Gramm. S. 42). — Jesus erklärt, statt, wie sonst gewöhnlich, sofort zu heilen, in diesem Falle dem zu ihm gebrachten Kranken zunächst Sündenvergebung, und lässt erst nachträglich leibliche Heilung folgen. Man hat diess daraus erklärt, dass Jesus die Ansicht des damaligen

[1]) *αὐτῷ* (Rec.) fehlt bei Sin BLX.

Judenthums getheilt habe, welcher gemäss jedes besondere Leiden als Strafe einer besonderen Sünde angesehen wurde (Strauss), oder dass Jesus sich wenigstens in diesem Falle an die herrschende Lehre accommodirt habe (Hase, Fritzsche). Allein abgesehen davon, dass diess mit Luc. 13, 1 ff. Joh. 9, 1—3 in Widerspruch stehen würde, würde dann zu erklären sein, wesshalb Jesus gerade nur in diesem einen Falle so gehandelt habe. Gewöhnlich erklärt man sich das abweichende Verhalten Jesu daraus, dass Jesus vermöge seines höheren Wissens als Ursache des besonderen Leidens gerade dieses Mannes eine besondere Verschuldung desselben erkannt habe (Grot., de W., Mey., Weiss, Keil, Holtzm.), oder dass er ihn als einen wegen seiner Sünden Verzagten und an der Möglichkeit der Rettung Zweifelnden erkannt und desshalb vor allen Dingen habe trösten und die Hoffnung auf Genesung wecken wollen (Stier, Oosterz., Bl., Weiss). Doch spricht der Evangelist wenigstens keineswegs von besonderer Sündigkeit oder Verzagtheit des Paralytischen, sondern hebt nur seinen grossen Glauben hervor. Auch die Annahme, dass Jesus ihn auf das allgemeine Sündenverderben als Ursache jeder und auch seiner Krankheit habe hinweisen (Hofm., Schriftb. I. S. 528), oder dass er ihm habe zum Bewusstsein bringen wollen, dass Sündenvergebung die Summe der himmlischen Güter sei, die er auf Erden zu verbreiten gekommen sei, welche durch die leibliche Heilung nur symbolisirt werde (Steinm.), genügt nicht, da sie nicht erklärt, wesshalb Jesus nur in diesem einen Falle so gehandelt habe. Hofmann und Godet erklären das Verfahren Jesu aus der Anwesenheit der Pharisäer und Schriftgelehrten. Jener meint, Jesus habe, um Aufsehen zu vermeiden, die Heilung nicht sofort sichtbar vollziehen wollen. Er habe sie zunächst nur zugesagt, aber in einer Weise, dass sein Wort wirkliche, nur aber nicht augenscheinliche, Erfüllung der Bitte gewesen. Dieser meint, Jesus habe durch Erklärung der Sündenvergebung den Widerspruch der Pharisäer und Schriftgelehrten reizen wollen, um dann durch Vollziehung der Heilung ihre Feindschaft beschämen zu können. Allein die erstere Annahme wird durch das sonstige Verfahren Jesu hinreichend widerlegt, bei der zweiten aber wird ohne Grund vorausgesetzt, dass die anwesenden Pharisäer und Schriftgelehrten schon von Anfang an von feindseliger Gesinnung gegen Jesum erfüllt gewesen seien. Nach unserer Ansicht bedarf es aller dieser Hypothesen nicht, da Lucas selbst durch die Worte *καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν* über den Grund der abweichenden Handlungsweise Jesu Aufschluss giebt. Wenn er sagt, Jesus habe so gehandelt, „weil er ihren Glauben sah“, so will er damit sagen: es sei diess geschehen, weil er vermöge seines höheren Wissens erkannte, dass der Kranke und seine Träger

in ihm nicht bloss einen mit ausserordentlichen Wunderkräften ausgestatteten Menschen, sondern den erkannt hatten, der auch vom geistigen Elende zu retten vermöge. Solchem Glauben gegenüber wollte sich Jesus in höherer Weise als Retter erweisen, als er es sonst gewöhnlich that, wo es darauf ankam, den rechten Glauben erst zu wecken. Ohne Zweifel hatte Jesus, indem er dem Kranken Sündenvergebung zusicherte, die Absicht, die Aufhebung des äusseren Leidens folgen zu lassen. Er begann aber dieses Mal mit Darreichung des Grösseren, weil er, der in das Innere des Kranken hineinblickte, die tieferen Bedürfnisse desselben erkannte.

V. 21: Und es begannen die Schriftgelehrten und Pharisäer hin- und herzudenken, indem sie (bei sich) also sprachen: Wer ist dieser, welcher Lästerungen spricht? Wer kann Sünden vergeben[1], ausser allein Gott? — Der eben geschehene Ausspruch Jesu bringt die Schriftgelehrten und Pharisäer zur Entscheidung über ihr Verhältniss zur Person Jesu. Bisher war dieses Verhältniss ein indifferentes gewesen. Jetzt glauben sie über den religiösen Standpunkt Jesu in's Klare gekommen zu sein. Lucas schildert hiermit den Beginn der Opposition seitens der hierarchischen Partei. — *ἤρξαντο* bezeichnet solche Gedanken, wie die hier mitgetheilten, als etwas erst jetzt in ihnen Aufkeimendes, während sie bisher sich noch kein bestimmtes Urtheil über ihn gebildet hatten. — *διαλογίζεσθαι* nicht im Sinne von wirklichem Sprechen (Holtzm.), sondern = hin und her denken. — *οἱ γραμματεῖς* = *οἱ νομοδιδάσκαλοι* V. 17. Die Voranstellung der *γραμματεῖς* geschieht nicht absichtlich (God.), sondern sie ist in den Evangelien überhaupt die gewöhnliche. Die entgegengesetzte Stellung findet sich nur V. 17., 15, 2 und Marc. 7, 5. — *λέγοντες* nicht: „sie sprachen ihre Gedanken unter einander aus“ (Mey., Weiss), sondern, wie V. 22 zeigt, die im Folgenden gegebene nähere Bestimmung ihrer Gedanken einführend (vgl. 1, 63. 7, 39. 8, 9. 54. 12, 17). — Der Gegenstand ihrer Erwägungen wird in zwei von ihnen gestellten Fragen mitgetheilt. — *τίς ἐστιν οὗτος, ὃς λαλεῖ βλασφημίας* nicht = „Was für ein gottloser Mensch muss dieser sein, dass er es wagen kann, Lästerungen zu reden!“ (Luth.), weil dann *ὅτι* statt *ὅς* stehen würde, sondern mit *τίς ἐστιν οὗτος* wollen sie sagen: Jesus sei doch nur ein gewöhnlicher Mensch, mit *ὃς λαλεῖ βλασφημίας* ziehen sie daraus die Folgerung, dass die von Jesus gesprochenen Worte gotteslästerlich seien. Sinn: Er müsste etwas sein, das er nicht ist, wenn er berechtigt sein sollte, so zu sprechen (Hofm.). — Mit den Worten *τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας, εἰ μὴ μόνος ὁ θεός*; rechtfertigen sie ihre

[1]) Statt *ἀφιέναι ἁμαρτίας* (Rec.) haben BDΞ *ἁμαρτίας ἀφεῖναι*.

Folgerung. Sinn: „Dass dieser Lästerungen redet, kann nicht zweifelhaft sein, da er sich anmasst, thun zu können, was thatsächlich nur Gott vermag.“ Die Sündenvergebung — wollen sie sagen — ist eine göttliche Prärogative. Indem nun dieser Jesus diese göttliche Prärogative für sich in Anspruch nimmt, stellt er sich Gott gleich und entzieht damit Gott die ihm allein gebührende Ehre.

V. 22a: Da aber Jesus ihre Gedanken erkannte, antwortete er und sprach zu ihnen. — *ἐπιγνούς* in demselben Sinne als *ἰδών* V. 20. — *ἀποκριθείς* antwortend sc. auf ihre von ihm verstandene Gedankenrede (vgl. 7, 40).

V. 22b: Warum macht ihr euch Gedanken in euren Herzen? — *τί* nicht: Wie Schlimmes! auch nicht: Was ist der Inhalt eurer Gedanken? (Bl.), sondern: Warum? (vgl. 24, 38). Sinn: Ohne Grund macht ihr euch Gedanken (Hofm.). Darauf überführt sie Jesus der Grundlosigkeit ihres Befremdens.

V. 23: Was ist leichter? zu sagen: Vergeben sind dir deine Sünden! oder zu sagen: Erhebe dich[1]) und gehe umher!? V. 24: Damit ihr aber wisset, dass Vollmacht habe[2]) der Menschensohn auf Erden Sünden zu vergeben [sprach er zu dem Gelähmten[3])], so sage ich dir: Erhebe dich[1]) und nimm dein Bett und gehe in dein Haus! — Der Sinn dieser Worte ist verschieden aufgefasst worden. Die Einen meinen: Jesus wolle sagen: „Ihr geht von der irrigen Ansicht aus, Sündenvergebung erklären sei etwas Schwereres, als jemanden für leiblich gesund erklären. Jenes haltet ihr für etwas unmittelbar Göttliches, dieses nicht. Weil ich nun jenes gethan habe, haltet ihr mich für einen Gotteslästerer, welchen Verdacht ihr nicht haben würdet, hätte ich letzteres gethan. Damit ihr nun aber erkennet, dass ich auch das Schwerere vermag, so erkläre ich hiermit den Kranken auch für leiblich gesund (so z. B. de W.). Allein Jesus konnte unmöglich das in den Augen seiner Gegner Leichtere als Beweis dafür anführen, dass er auch das Schwerere vermöge. Andere finden in den Worten den entgegengesetzten Sinn. Jesus — meinen sie — wolle sagen: „Euer Vorwurf der Lästerung beruht darauf, dass ihr von der Ansicht ausgeht, ich hätte mir's leicht gemacht. Es sei leicht, jemandem Vergebung seiner Sünden zu versichern, da man bei etwas auf das Innere sich Beziehendem nicht controlliren könne, ob es nicht leere Worte seien.

[1]) Statt *ἔγειραι* (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen *ἔγειρε*.

[2]) *ἐξουσίαν ἔχει*, welches die Rec. hinter *ὅτι* hat, stellen Sin BKL hinter *ἀνθρώπου*.

[3]) Statt *παραλελυμένῳ* (Rec.) haben Sin CDLXΞ *παραλυτικῷ*.

Schwerer dagegen sei es zu sagen: Stehe auf und wandele! weil der in die Augen fallende Erfolg die Kraft solcher Worte sogleich an den Tag bringe. Damit ihr nun aber erkennt, dass ich nicht bloss leere Worte gesprochen habe, so thue ich hiermit das in euren Augen Schwerere, indem ich dem Kranken die leibliche Gesundheit wiedergebe.“ So Grot., Beng., Ros., Olsh., Bl., Oosterz., God. Allein dann würde Jesus nicht gefragt haben: Was ist leichter? sondern er würde eingeräumt haben, dass das Erstere allerdings leichter sei. Nach noch Anderen ist der Sinn: „Zu dem Einen gehört nicht weniger Macht, als zu dem Andern. Keines von beiden kann aus rein menschlicher Kraft vollbracht werden. Ist aber jedes von beiden nur aus göttlicher Kraft ausführbar, so muss euch der Umstand, dass ich das Eine vermag, als Beweis dafür gelten, dass ich auch zu dem Andern Vollmacht habe.“ So Kün., Mey., Steinm., Keil und AA. Allein dann würde Jesus gefragt haben: „Was ist leichter: Sünden zu vergeben oder zu heilen?“ Das doppelte *εἰπεῖν* würde aber völlig überflüssig hinzugefügt sein. Offenbar ruht gerade auf dem *εἰπεῖν* ein besonderer Nachdruck und dann wieder auf *ἐξουσίαν ἔχει*. Dann ist der Gedanke: „Zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, ist offenbar nicht minder leicht, als zu sagen: Stehe auf und wandele! Darauf beruht euer Vorwurf der Gotteslästerung, dass ihr von der Ansicht ausgeht, ich habe jenes bloss gesagt, ohne dass mein Wort auch kraft göttlicher Vollmacht eine Wirkung gehabt. Damit ihr nun aber erkennet, dass ich die Worte nicht ohne göttliche Vollmacht, mithin mit Erfolg, gesprochen habe, mache ich hiermit dich, den bisher Gelähmten, leiblich gesund!“ So richtig Weiss und Holtzmann — *ἔγειρε* nicht Interjection = *ἄγε*, *ἔπειγε* (Fritzsche, de W., Holtzm.), da dann nicht *καί* folgen könnte, auch nicht intrans. = *ἐγείρου* oder *ἔγειραι* (Mey., Bl., Grimm), sondern: trans. = richte auf sc. deinen Körper. — Mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* meint Jesus, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, sich selbst. Der Ausdruck findet sich mit Ausnahme von Apost. 7, 56 nur im Munde Jesu und mit Ausnahme der nicht hierher gehörigen Stelle Joh. 5, 27 immer mit dem bestimmten Artikel als Selbstbezeichnung Jesu, und zwar häufiger als irgend eine andere Selbstbezeichnung (bei Luc. 24, bei Matth. 31, bei Marc. 14, bei Joh. 12 mal). Doch ist fraglich, was Jesus damit sagen wollte. Der Etymologie nach ist der Ausdruck eine Nachbildung des hebr. בֶּן־אָדָם oder des aram. בַּר־אֱנוֹשׁ, womit einfach der Begriff des Menschen ausgedrückt wird, so dass Jesus, wenn er diesen Ausdruck von sich braucht, dem Wortlaute nach sich nur als Menschen bezeichnet. Doch geht aus der Art, wie er den Ausdruck braucht, klar hervor, dass er mit demselben einen bestimmten Nebengedanken verbunden wissen will. Zwar hat man diess

mitunter geleugnet und angenommen, der Ausdruck sei gemäss der sonstigen orientalischen Sprachweise nur als eine Umschreibung der ersten Person des Pronomen personale anzusehen = ich. Wie der Orientale sonst in diesem Sinne zu sagen pflege: „dein Knecht, deine Magd", so sage Jesus analog: „der Menschensohn" im Sinne von: „der Mensch, den ihr vor euch seht" (so Beza, Paul., Fritzsche). Diese Annahme ist jedoch unmöglich, weil er dann hätte sagen müssen: οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, abgesehen davon, dass dann anzunehmen wäre, dass auch andere Menschen sich derselben Selbstbezeichnung bedient haben würden, was doch nicht nachzuweisen ist. Wenn nun nicht zweifelhaft sein kann, dass Jesus mit dem Ausdruck einen bestimmten Nebengedanken verbinde, so entsteht die Frage, welcher Nebengedanke mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen sei, und was Jesum veranlasst habe, gerade diesen bestimmten Nebengedanken mit dem Ausdruck zu verbinden. Viele Theologen nun lassen sich, um diesen Nebengedanken zu finden, durch den Ausdruck selbst leiten. Die Einen meinen, es sei naheliegend, dass Jesus, indem er sich dieser Selbstbezeichnung bediene, sich als den den übrigen Menschen Wesensgleichen, als den, dem nichts Menschliches fremd sei, bezeichnen wolle (Grot., Wilke, Strauss, Schenkel, Baur), Andere: als den niedrigen, unscheinbaren Menschen (de W., Stier, Schmid, Weizs., Nösg.), Andere: als den Menschen κ. ε. d. h. den idealen, wie er sein soll, den, in dem alles Menschliche sich verwirklicht darstellt (Neand., Ebr., Olsh., Weisse, Reuss, Hofm., God.), noch Andere: als den Menschen in höherem Sinne, den himmlischen Urmenschen, den zweiten Adam (Beyschl.), oder als den, der im Kreise der Menschen eine centrale Stellung habe (Holtzm.), endlich noch Andere sahen darin, dass der Genit. ἀνθρώπου den bestimmten Artikel hat, eine Hindeutung darauf, dass Jesus sich durch den Ausdruck als den Abkömmling entweder des Adam oder des Menschengeschlechts überhaupt bezeichnen wolle und nahmen demgemäss an, derselbe bedeute den verheissenen Weibessamen, den erwarteten grossen Nachkommen (Gregor v. Naz., Euthym.-Zig., Erasm., Luthardt u. AA.). Allein alle diese Annahmen sind doch nicht ohne Willkühr, da keiner der angedeuteten Nebengedanken in dem Ausdruck wirklich enthalten ist und also auch von den Zuhörern nicht errathen werden konnte. Errathen konnte der Nebengedanke nur werden, wenn man durch den Ausdruck an irgend eine alttestamentliche Stelle erinnert wurde, in welcher derselbe bedeutungsvoll gebraucht war. Als solche hat man mitunter Ps. 8, 5 angesehen (Del., Kahn., Keim, Schmid), allein mit Unrecht, da diese Stelle nur von dem Menschen überhaupt handelt, und von der Stellung, welche Gott ihm bei der Schöpfung angewiesen

hat. Noch weniger ist an Ezech. 2, 1. 3, 1 u. s. w. zu denken, wo der Prophet von dem sich ihm offenbarenden Gott als Menschensohn angeredet wird (Weizs.), denn diese Anrede hat nur den Zweck, auf den Abstand zwischen der in der menschlichen Natur liegenden Schwäche und der göttlichen Kraft, die ihn zum Reden befähigt, hinzuweisen, und es liesse sich nicht absehen, was Jesum hätte bewegen können, sich mit Rücksicht auf diese Stellen als den Menschensohn κ. ε. zu bezeichnen. Mit Recht dagegen finden die meisten Ausleger in dem Ausdruck eine Beziehung auf die bekannte danielische Weissagung, Dan. 7, 13. 14., wo offenbar der Messias mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, indem dort die Vision geschildert wird, nach welcher der Messias in Gestalt eines Menschensohnes in den Wolken des Himmels mitten zwischen den Engeln des göttlichen Richterthrones erscheint. Eine Beziehung auf diese Weissagung legen besonders nahe die Stellen Matth. 13, 41. 16, 27 f. 24, 27. 30. 37 ff. 25, 31. 26, 64. Marc. 8, 38. Luc. 17, 22. 24. 26. 30. Dass Jesus mit Rücksicht auf jene Weissagung sich als den Menschensohn bezeichnet, ist um so wahrscheinlicher, wenn man als feststehend ansehen darf, dass man zur Zeit Jesu jene Stelle auf den Messias bezog, und durch sie sogar, wie das Buch Henoch beweist, in einzelnen Fällen bewogen wurde, den Ausdruck Menschensohn geradezu vom Messias zu brauchen. Danach dürfte anzunehmen sein, dass Jesus, indem er sich den Menschensohn nennt, sich als den von Daniel geschauten einzigartigen Menschensohn bezeichnen will, von dem es feststand, dass mit seiner Erscheinung das Reich Gottes seinen Anfang nehmen werde. Dass Jesus gerade diese Selbstbezeichnung vorzugsweise wählte, erklärt sich wohl daraus, dass sie seine messianische Würde nicht ausdrücklich aussprach und doch denen verständlich sein musste, welche in der Schrift lebten und auf die Zeichen der Zeit achteten. — ἐπὶ τῆς γῆς gehört, wie die Stellung zeigt, nicht zu ἐξουσίαν ἔχει (Mey.), aber auch schwerlich zu ἀφιέναι ἁμαρτίας (Grot., Weiss, Hofm., Keil), sondern zu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Olsh.). Als Gegensatz ist zu denken ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ. Den Schriftgelehrten und Pharisäern, welche von der Meinung ausgingen, dass nur der im Himmel seiende Gott Sünden vergeben könne, will Jesus den Beweis führen, dass der auf Erden seiende Menschensohn dieselbe Vollmacht habe. — εἶπε τῷ παραλελυμένῳ nicht Nachsatz zu ἵνα εἰδῆτε (Schanz), sondern eine die Rede Jesu unterbrechende Einschaltung des Evangelisten, durch welche dieser angeben will, dass die folgenden Worte nicht mehr, wie die bisherigen, an die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern an den Kranken gerichtet zu denken seien. — Mit den Worten σοὶ λέγω· ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου vollzieht

Jesus die leibliche Heilung und giebt durch den Erfolg seiner Worte den Beweis, dass auch seine früheren Worte, durch welche er Sündenvergebung erklärt hatte, nicht leere Worte gewesen, sondern, dass er sie kraft göttlicher Vollmacht gesprochen hatte.

V. 25: Und alsbald stand er auf vor ihnen, nahm das, worauf[1]) er lag, in die Höhe und ging hin in sein Haus, Gott preisend. — *παραχρῆμα* (ein bei Luc. 17mal, sonst nur noch zweimal im N. T. vorkommender Ausdruck) = auf der Stelle, ohne sich erst lange zu besinnen, da er sofort mit dem Vernehmen des Wortes Jesu die Wiederkehr der Gesundheit in sich verspürte. — *ἐνώπιον αὐτῶν* d. h. nicht: im Angesichte der ganzen versammelten Menge (Marc.: *ἐναντίον πάντων*), sondern: vor den Augen der Schriftgelehrten und Pharisäer, deren Beschuldigung, dass Jesus durch seine früheren Worte Gott gelästert habe, damit in ihrer Nichtigkeit erwiesen war. — *ἄρας ἐφ' ὃ κατέκειτο* (= über welches hin er lag), zur Hervorhebung des Contrastes zwischen früher und jetzt (Beng.: suavis locutio. Lectulus hominem tulerat, nunc homo lectulum ferebat). — *δοξάζων τὸν θεόν* hinweisend auf die dankbare Gesinnung des Geheilten, im Gegensatz zu den Schriftgelehrten und Pharisäern, die durch die That Jesu beschämt von jetzt an Groll und Feindschaft in ihren Herzen gegen ihn nährten.

Nachdem Lucas von der Heilung des Gichtbrüchigen erzählt, berichtet er zum Schluss noch von dem Eindruck, den das Ereigniss auf die versammelte Volksmenge gemacht habe. V. 26: Und Entsetzen ergriff Alle, und sie priesen Gott und wurden mit Furcht erfüllt, indem sie sagten: Wir haben heut unglaubliche Dinge gesehen. Vgl. 7, 16 f. 8, 56. 9, 43. 13, 17. — *ἔκστασις* (vgl. Apost. 3, 10. Marc. 5, 42. 16, 8) Bezeichnung des höchsten Erstaunens. Sinn: Sie geriethen ausser sich, konnten sich vor Verwunderung nicht fassen. — *ἅπαντας* Alle mit Ausschluss der Schriftgelehrten und Pharisäer (gegen Hofm.), auf die das *ἐδόξαζον* nicht passen würde. — *ἐδόξαζον τὸν θεόν* sie priesen Gott, in dessen Macht Jesus solches gethan hatte, womit sie zu erkennen gaben, dass sie in die Beschuldigung der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht einstimmten. — Zugleich aber wurden sie, wie die Worte *καὶ ἐπλήσθησαν φόβου* hinzufügen, mit Furcht erfüllt, wie man sie da empfindet, wo Gott in augenscheinlicher Weise dem Menschen nahetritt. Denn sie erkannten in Jesu den Repräsentanten Gottes auf Erden (vgl. 7, 16. 8, 25. 35. 9, 43). — Schliesslich theilt Lucas noch mit, wie sich das Staunen in der Ausrufung *εἴδομεν παράδοξα σήμερον* geäussert habe.

[1]) Statt *ἐφ' ᾧ* (Rec.) haben die meisten und ältesten Uncialen *ἐφ' ὅ*.

Damit will er den Hauptinhalt der mannigfaltigen Ausrufungen mittheilen, welche aus der Menge hervortönten. παράδοξα (im N. T. nur hier) = τὰ παρὰ δόξαν γιγνόμενα d. h. Dinge, welche alles von Menschen Erwartete und ihnen Denkbare übertreffen. Die Menge meinte damit nicht die Heilung des Gelähmten als solche, da Jesus ja ähnliche Heilungen schon in nicht geringer Zahl in Kapernaum vollbracht hatte, sondern sie wollte auf die Bedeutsamkeit der Handlung hinweisen, sofern dieselbe bewies, dass Jesus in der That Vollmacht habe, Sünden zu vergeben.

2. Das Zöllnergastmahl.

C. 5. V. 27—39. Vgl. Matth. 9, 9—17. Marc. 2, 13—22.

Im Vorigen hatte Lucas das Ereigniss geschildert, welches zuerst die Schriftgelehrten und Pharisäer aus ihrer bisherigen Indifferenz zur Klarheit und Entschiedenheit über ihr Verhältniss zur Person Jesu geführt hatte. Die zunächst folgenden Erzählungen berichten von dem beginnenden Kampfe zwischen ihnen, die von jetzt an die erklärten Feinde Jesu sind und darum jede sich ihnen darbietende Gelegenheit benutzen, ihn anzugreifen und beim Volke in ein übles Licht zu stellen, und der Person Jesu andererseits. Der Evangelist zeigt, wie auf der einen Seite der Hass der Gegner Jesu immer mehr wächst und sich in der mannigfaltigsten Weise kund giebt, wie aber auf der anderen Seite diess für Jesus nur Veranlassung wird, neue Siege zu erringen und sich immer glänzender zu offenbaren.

Die jetzt zunächst folgende Erzählung schildert die Eröffnung dieses Kampfes, welche durch die Theilnahme Jesu an einem Gastmahl, das ihm der kurz zuvor von ihm berufene Zöllner Levi in seinem Hause gab, veranlasst wurde. Offenbar bilden bei dieser Erzählung die Aussprüche, durch welche Jesus die gegen ihn gerichteten Angriffe seiner Gegner zurückschlug, das, worauf es dem Evangelisten vorzugsweise ankommt, während der Bericht von der Berufung des Levi und von dem Gastmahle in dessen Hause nur als Einleitung vorangeschickt wird, um den Leser mit der Veranlassung jener Aussprüche bekannt zu machen. Die Erzählung zerfällt in drei Theile: 1) V. 27—29: historische Einleitung; 2) V. 30—32: Jesu Ausspruch über sein Verhältniss zu den Sündern; 3) V. 33—39: Jesu Aussprüche über das Fasten.

V. 27 und 28 haben den Zweck, zu dem Gastmahl im Hause des Zöllners Levi, an welchem Jesus Theil nahm, überzuleiten durch Angabe der Veranlassung.

V. 27: Und nach diesem zog er aus, und sein Blick weilte auf einem Zöllner Namens Levi, sitzend an der Zollstätte, und er sprach zu ihm: Folge mir nach! — μετὰ ταῦτα unbestimmte Bezeichnung der Folgezeit, so dass aus dem Ausdruck nicht zu schliessen ist, die Berufung des Levi sei der Heilung des Paralytischen unmittelbar gefolgt. — ἐξῆλθε er zog aus d. h. nicht: er verliess das Haus (Mey.), oder die Stadt (Bisp., Schanz), sondern unbestimmt: er ging von da hinweg, wo er sich bisher aufgehalten hatte, begab sich auf die Wanderung (vgl. 6, 12). Nach Marcus wanderte Jesus am See entlang. — ἐθεάσατο (Matth. und Marc.: εἶδεν) nicht: er erblickte ihn (Hofm., Nösg., Schanz), auch nicht: er beobachtete ihn (Mey., Bisp., Weiss, Holtzm.), sondern: er richtete seinen Blick (mit Interesse) auf ihn, sein Blick weilte (mit Wohlgefallen) auf ihm (vgl. Joh. 1, 14. 4, 35. 11, 45), weil er vermöge seines in das Innere des Mannes eindringenden Erkenntnissvermögens in ihm ein für seinen Dienst besonders geeignetes Organ erkannte. Nach Marcus geschah das, nachdem Jesus zuvor am See vor dem Volke eine Lehrrede gehalten hatte und dann weiter gegangen war. Der hier erwähnte Zöllner Levi ist ohne Zweifel identisch mit dem Zöllner Matthäus, von dem im ersten Evangelium die gleiche Begebenheit in demselben Zusammenhang und mit demselben Erfolge erzählt wird. Zwar hat man mitunter angenommen, Matthäus und Levi seien verschiedene Personen gewesen, da im Falle der Identität Beider Lucas und Marcus in ihren Apostel-Verzeichnissen darüber eine Andeutung hätten geben müssen, dass der von ihnen unter den Aposteln aufgeführte Matthäus mit dem Levi identisch sei, dessen Berufung sie vorher erzählt hatten (so schon der Gnostiker Herakleon bei Clem. Al. strom. 4, 9. p. 595. ed. Pott., ferner Orig., Grot., Mich., Sieff., Neand., Ew., Reuss, Grimm). Man hielt dann den Levi entweder für identisch mit dem Apostel Lebbäus (Hase, Biel, Frisch, Heum.) oder für einen Bruder des Jacobus Alphäi (Ew. wegen Marc. 2, 14) oder für einen uns sonst ganz unbekannten Mann, den Jesus zum Jünger nur im weiteren Sinne berufen habe. Um aber zu erklären, dass von beiden Männern dasselbe habe erzählt werden können, nahm man an, dass in dem von den Evangelisten beschriebenen Zeitpunkte jeder von beiden berufen, von den einzelnen Evangelisten aber nur je einer namhaft gemacht worden sei (Grot., Mich.), oder dass nur einer von ihnen berufen worden, von den Evangelisten aber aus Irrthum das bei Einem Geschehene auf den Anderen übertragen worden sei (Sieff., Neand. u. AA.). Doch ist die Annahme gewiss viel natürlicher, dass Levi und Matthäus zwei verschiedene Namen einer und derselben Person waren. Man braucht dann nicht anzunehmen, dass Levi erst als

Apostel seinen ursprünglichen Namen mit dem Namen Matthäus vertauscht habe (was die Stelle Matth. 9, 9 gegen sich hat), ähnlich dem Simon, welcher durch Christus den Jüngernamen Petrus oder Kephas erhielt, oder dem Joseph, welchem die Apostel den Beinamen Barnabas gaben (vgl. Apost. 4, 36), sondern das Wahrscheinliche ist, dass derselbe Mann gleich ursprünglich neben seinem Hauptnamen Levi den Beinamen Matthäus geführt habe, ebenso wie Paulus wahrscheinlich ein Beiname war, den der Apostel dieses Namens gleich von Anfang an neben seinem Hauptnamen Saulus führte. Dabei kann nicht auffallend erscheinen, dass in der Kirche der Hauptname durch den Beinamen allmählich verdrängt wurde. Wenn aber in den Apostelverzeichnissen bei Marcus und Lucas auf die Identität des hier aufgeführten Matthäus mit Levi nicht ausdrücklich hingewiesen wird, so erklärt sich diess leicht daraus, dass beide Evangelisten eine Bekanntschaft ihrer Leser mit den ursprünglichen Namen der Apostel voraussetzen konnten. — *καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον* sitzend neben der in der Nähe Kapernaums befindlichen Zollstätte. Kapernaum lag an der sehr belebten Handelsstrasse, welche von Damaskus nach dem mittelländischen Meere hinführte. Diess lässt annehmen, dass sich dort ein Hauptzollamt befand, das vermuthlich zugleich den Seeverkehr von und nach dem auf der anderen Seite des See's gelegenen Gebiete des Philippus und nach der syrischen Dekapolis zu überwachen hatte. Jesus nun fand den Levi, wie er mitten in der Ausübung seines Berufes dasass. — *καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀκολούθει μοι* vgl. 9, 59. 18, 22. Matth. 8, 22. 19, 21. Joh. 1, 44. Diese Aufforderung setzt nicht voraus, dass Jesus den Levi schon von früher her persönlich kannte, sondern sie ist Folge des *ἐθεάσατο* (vgl. Joh. 1, 43). Lucas erzählt diese Berufung aber nicht, weil dieselbe etwas sie von der Berufung anderer Jünger Unterscheidendes gehabt hätte, sondern wegen des Gastmahles, das auf sie folgte, welches zum ersten eigentlichen Conflict zwischen Jesus und der pharisäischen Partei Anlass gab.

V. 28: Und Alles verlassend stand er auf und folgte[1]) ihm nach. Vgl. V. 11. Matth. 4, 20. 22. — Der Evangelist will hiermit sagen, der Ruf Jesu habe auf das Gemüth des Levi eine so unwiderstehliche Gewalt ausgeübt, dass dieser unverweilt seinem bisherigen Lebensberufe abgesagt und sich Jesu als Jünger angeschlossen habe. Die Worte sind übrigens nicht so aufzufassen, als ob dastünde: *καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ καταλιπὼν πάντα* (Mey., Weiss), sondern durch beide Participien wird näher bestimmt, wie er den Ruf Jesu aufgenommen habe: mit *καταλιπὼν ἅπαντα* die Entschiedenheit, mit

[1]) Statt *ἠκολούθησεν* (Rec.) haben BDLΞ *ἠκολούθει*.

welcher er unter Aufopferung alles dessen, was ihn an Ergreifung des neuen Berufes hätte hindern können, mit ganzer Seele in die Absichten Jesu einging, mit *ἀναστάς* die Unverweiltheit, Raschheit der Ausführung des Entschlusses. Diese Schnelligkeit in Fassung und Ausführung des Entschlusses legt aber die Vermuthung nahe, dass Levi Jesum jetzt nicht überhaupt zum ersten Male sah, und diess wird auch durch das Evangelium Matthäi bestätigt, in dem der Verfasser (Levi selbst) das offenbar auf Ohrenzeugenschaft beruhende Referat über die Bergpredigt seiner eigenen Berufung vorangehen lässt. Danach war der jetzige Moment nur der, in welchem Levi in Folge des ausdrücklichen Rufes Jesu sich dafür entschied, in die Zahl seiner engeren Jünger zu treten, während er sich für die Sache Jesu schon früher entschieden hatte.

V. 29: Und es veranstaltete ihm Levi[1]) ein grosses Mahl in seinem Hause; und es war viel[2]) Volk von Zöllnern und Anderen, welche mit ihnen zu Tische sassen. — *ἐποίησε δοχήν* = מִשְׁתֶּה, im N. T. nur bei Lucas vgl. 14, 13. 1 Mos. 21, 8. 26, 10. Esth. 1, 3. 5, 4. — *μεγάλην* nicht bloss mit Rücksicht auf die Zahl der geladenen Gäste (Beng., Starke), welche im Folgenden noch besonders hervorgehoben wird, sondern auch wegen des bei dem Mahle entfalteten Glanzes (Grot., Kün., Ros.). Lucas will aussprechen, dass Levi es sich habe etwas kosten lassen, dass er nichts gespart habe, um seinen Gast zu ehren. Nicht übrigens, weil Jesus selbst sich bei ihm eingeladen hatte (Paul.), sondern aus freiem Antriebe veranstaltete ihm Levi dieses Mahl, nicht aber um Jesum mit seinen bisherigen Freunden in Verbindung zu bringen, die er ebenfalls für Jesum zu gewinnen wünschte (Starke, God.), auch nicht: weil er zum Abschied noch einmal alle seine bisherigen Berufsgenossen bei sich zu sehen wünschte (Stier, Neand.), sondern er that es in der Freude seines Herzens und aus Dankbarkeit gegen Jesum für die ihm, dem um seines Berufes willen in Verachtung stehenden Manne, durch die Berufung widerfahrene Gnade. Jesum, der ihn so hoch geehrt hatte, wollte er wieder ehren durch Veranstaltung eines Festes, wie man es bei besonders freudigen Ereignissen zu feiern pflegt. Von Jesus aber wird vorausgesetzt, dass er die Einladung im Hinblick auf die Gesinnung des Mannes angenommen habe, ungeachtet er damit in eine Gesellschaft geführt wurde, welche allgemein in Misscredit stand, und deren Umgang ein anständiger Israelit zu meiden

[1]) Der Art. vor *Λευΐς* (Rec.) findet sich nur in Minuskeln.

[2]) *πολύς*, welches die Rec. hinter *τελωνῶν* hat, stellen Sin BCDLR It. Vulg. Copt. hinter *ὄχλος*.

pflegte (vgl. 15, 2). Ob das Mahl noch am Tage der Berufung stattgefunden habe (Strauss) oder an einem späteren (Starke, Gratz), geht aus dem Texte nicht hervor. Es liegt darum auch kein Grund vor, in der Raschheit und Promptheit, mit der der Zöllner alsbald ein grosses Mahl für Jesum in Bereitschaft gehalten habe, ein Merkmal des Sagenhaften der Erzählung zu finden (gegen Strauss). — ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ im Gegensatze zu dem τελώνιον, seiner Amtsstätte. Dass αὐτοῦ sich nicht auf Jesum (Hofm.), sondern auf Levi beziehe, ist selbstverständlich, wie denn auch bei Matthäus und Marcus nur an das Haus des Levi gedacht werden kann (gegen Mey., Bl., Holtzm., Schenk., Sev., Witt., in Bezug auf Matth. auch Weiss). — καὶ ἦν nicht = et aderat (Mey., Bisp., Schanz, Weiss), auch gehört ἦν nicht zu πολύς, weil dieses dann vorangestellt sein würde, noch weniger zu κατακείμενοι (Paul., Keil), sondern ἦν wird durch den Relativsatz näher bestimmt. — Der Charakter der Tischgesellschaft wird näher bestimmt durch die Worte ὄχλος τελωνῶν πολὺς καὶ ἄλλων, denn die Worte οἳ ἦσαν μετ᾽ αὐτῶν können nicht als nähere Bestimmung von ἄλλοι angesehen werden (= anderer ihrer Gesellen d. h. Freunde und Gesinnungsgenossen der Zöllner), sondern sind eng mit κατακείμενοι zu verbinden (gegen Paul., Weiss, Keil). — ὄχλος Bezeichnung des plebejischen Charakters der Gesellschaft (vgl. Joh. 7, 49). — πολύς bezieht sich nur auf die τελῶναι. Die Gesellschaft bestand also der Mehrzahl nach aus Zöllnern, zu denen aber auch noch ἄλλοι hinzukamen d. h. Nichtzöllner, die aber ebenfalls dem ὄχλος d. h. der niederen Volksklasse angehörten. Aus V. 30, wo sie von den Schriftgelehrten und Pharisäern durch den Ausdruck ἁμαρτωλοί bezeichnet werden, erkennt man, dass sie übel berufene Leute waren. — μετ᾽ αὐτῶν d. h. Jesus und Levi. Doch denkt Lucas vielleicht auch zugleich an die Jünger Jesu, die er zwar bisher noch nicht erwähnt hat, deren Theilnahme an dem Mahle er aber V. 30 ohne Weiteres voraussetzt.

V. 30: Und es zischelten ihre[1]) Schriftgelehrten und Pharisäer[2]) gegen seine Jünger und sprachen: Warum esst und trinkt ihr mit den[3]) Zöllnern und Sündern?[4]) Vgl. 15, 2. — ἐγόγγυζον nicht: sie murrten, sondern: sie zischelten, lispelten, d. h. sie thaten die hier mitgetheilte Aeusserung halblaut, verstohlen,

[1]) αὐτῶν (Rec.) fehlt in Sin DFX.

[2]) Statt οἱ γραμματεῖς αὐτῶν καὶ οἱ Φαρισαῖοι (Rec.) haben (Sin) BC (D) LRΞ die Wortstellung οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν. Erleichternde Correctur!

[3]) Die Weglassung des Art. vor τελωνῶν (Rec.) ist nur durch SV bezeugt.

[4]) καὶ ἁμαρτωλῶν (Rec.) fehlt in CD.

ohne Zweifel aus Furcht vor der Jesu günstig gestimmten Menge. Die Zeit, in welcher diesse Aeusserung geschehen, wird nicht mitgetheilt. Doch wird, während Jesus und seine Jünger mit den Zöllnern zu Tische sassen (God.), schwerlich dazu Gelegenheit gewesen sein. Man wird sich vielmehr die Zeit zu denken haben, nachdem Jesus mit seinen Jüngern das Haus des Levi wieder verlassen hatte. Die Gegner Jesu benutzten die erste sich ihnen darbietende Gelegenheit, welche sie mit dessen Jüngern zusammenführte. — *αὐτῶν* würde, wenn die Stellung *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμμ. αὐτῶν* die richtige wäre, sich nur auf die Pharisäer beziehen können (Bl., God., Weiss, Hofm., Keil) = Schriftgelehrte, welche zur Partei der Pharisäer gehörten. Doch liegt der Verdacht nahe, dass nur um der Schwierigkeit der Beziehung von *αὐτῶν* willen einzelne Abschreiber die ursprüngliche Stellung *οἱ γρ. αὐτῶν καὶ οἱ Φαρ.* abänderten, während andere *αὐτῶν* ganz wegliessen. Geht man von der Lesart des Textus receptus aus, welche schon als die bei Weitem schwierigere den Vorzug verdient, so darf man *αὐτῶν* nicht von *ἐγόγγυζον* regiert sein lassen (Piscat. u. AA.: = *κατ' αὐτῶν*), sondern wird es als einen die in Rede stehenden Schriftgelehrten und Pharisäer näher bestimmenden Genitiv anzusehen haben. Dann bezieht es sich aber weder auf die im vorigen Verse erwähnten *ἄλλοι* (Wolf), noch auf die Gäste des Levi überhaupt (Paul.), noch auf die Juden (Schanz), sondern auf die Galiläer (Grot., Kün., de W., Mey., Stier, Bisp.). Lucas will die hier in Handlung tretenden Schriftgelehrten und Pharisäer von denen unterschieden wissen, die er V. 17 erwähnt und von denen er dort gesagt hatte, sie seien aus der Ferne herbeigekommen gewesen, um Jesum kennen zu lernen. Die jetzigen waren solche, die in Galiläa selbst ansässig waren. — Wenn die Gegner Jesu ihre Aeusserung nicht gegen Jesum selbst, sondern gegen dessen Jünger thaten, so geschah diess theils aus Respect gegen Jesu Person, theils weil sie auf die Jünger mit ihren Bedenken grösseren Eindruck zu machen hofften. — Die Jünger werden hier zuerst als die Umgebung Jesu ausmachend ausdrücklich erwähnt, nicht als wären sie erst jetzt seine steten Begleiter gewesen (vgl. V. 11), sondern weil sie bei dem jetzigen Ereigniss zuerst eine Rolle spielten. Wie gross ihre damalige Zahl war, lässt sich nicht sagen. Sicher gehörten zu ihnen die V. 7 ff. genannten. — *διὰ τί* Ausdruck des Befremdens. — Essen und trinken mit Jemand kommt als äusseres Merkmal der grössten Vertraulichkeit in Betracht. Denn man ass und trank im Orient nur mit Solchen zusammen, mit denen man überhaupt in engerem Verkehr stehen wollte. — Mit der Anrede „Ihr“ meinen die Schriftgelehrten nicht bloss die Jünger, sondern vorzugsweise Jesum, dessen Führung sich

die Jünger überlassen hatten, daher denn auch Jesus die Rechtfertigung übernimmt, ja so antwortet, als hätten sie ihn allein tadeln wollen. — Die Worte sind weniger eine Frage, als eine Ausrufung, durch welche sie ihrem Missbehagen Ausdruck geben: dass ein Mann, der sich das Ansehen gebe, etwas Besonderes zu sein, mit der Hefe des Volkes in so vertrauten Verkehr trete. — *μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* vgl. 7, 34. 15, 1. Matth. 9, 10 f. Marc. 2, 15 f. Der Ausdruck ist nicht Hendiadys = portitores famosi, scelestissimi (Kün.), auch nicht = Zöllner und zwar besonders sündige, auch soll nicht mit *ἁμαρτωλοί* die allgemeine Kategorie genannt werden, zu welcher die *τελῶναι* gehörten = Zöllner und Sünder überhaupt (Fritzsche, de W., Mey., Keil), sondern *ἁμαρτωλοί* bezeichnet eine von den *τελῶναι* verschiedene Menschenklasse, nämlich die durch ihren sündigen Lebenswandel Berüchtigten. Sie entsprechen den *ἄλλοι* des vorigen Verses; vgl. Matth. 21, 31 f., wo *πόρναι*, Luc. 18, 11., wo *ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί*, Matth. 18, 17. vgl. 5, 46. 47, wo *ἐθνικοί* mit den *τελῶναι* zusammengestellt werden. Die *ἁμαρτωλοί* hatten mit den *τελῶναι* gemein, dass auch auf ihnen eine besondere Schmach ruhte, und man sie als aus der theokratischen Gemeinschaft Israels ausgeschlossen ansah. Doch geschah das bei ihnen wegen ihres lasterhaften Lebens, während es bei den *τελῶναι* vorzugsweise wegen der in Misscredit stehenden Berufsart, zu der sie sich hergegeben hatten, der Fall war.

V. 31: Und es antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Nicht bedürfen die Gesunden eines Arztes, sondern die sich übel Befindenden. — Jesus, der die Worte seiner Gegner gehört hatte, übernimmt an der Stelle seiner Jünger die Beantwortung, indem er ihnen zunächst durch eine allgemeine Sentenz das Ungegründete ihres Tadels zum Bewusstsein zu bringen sucht. Der Arzt, sagt er, verfährt ja ganz ähnlich, ohne dass ihr darin etwas Anstössiges findet, indem er ja vorzugsweise mit den Kranken verkehrt, und mit Recht, da diese ja allein ihn bedürfen. Mit diesen Worten nennt Jesus den Gesichtspunkt, unter dem er seinen Verkehr mit den Zöllnern betrachtet wissen will. Offenbar will er sich durch diesen Ausspruch selbst als einen Arzt in höherem Sinne bezeichnen und darauf hinweisen, dass sein Umgang mit den Zöllnern als ein in seinem ärztlichen Berufe liegender anzusehen sei, und daher nicht nach den Regeln beurtheilt werden dürfe, welche man für den gewöhnlichen Lebensverkehr anwende. Wie der Arzt, will er sagen, da, wo es sich darum handele, ärztliche Hülfe darzubieten, nicht danach fragen dürfe, ob sich jemand für seinen Umgang schicke, sondern ob er seiner bedürfe, so habe auch er ohne Rücksicht auf Anständigkeit oder Nichtanständigkeit jeden aufzusuchen, der seiner Hilfe bedürftig sei. Unter

den κακῶς ἔχοντες versteht hiernach Jesus die Zöllner und alle ihnen Aehnlichen, die er mit Kranken vergleicht, weil sie wegen ihrer Lebensstellung oder ihres unsittlichen Lebenswandels nicht als vollberechtigte Israeliten angesehen wurden; unter den ὑγιαίνοντες aber (nach Matth. und Marc. οἱ ἰσχύοντες d. h. die Starken, die wegen ihrer kräftigen Constitution der Krankheit nicht Verfallenen) alle nicht in solch' üblem Rufe stehenden Israliten, mit welchen umzugehen die Schriftgelehrten daher kein Bedenken hatten. Ob die Zöllner wirklich als die κακῶς ἔχοντες κ. ε. anzusehen seien, und die Uebrigen als die Gesunden, lässt Jesus ganz dahingestellt. Er bedient sich dieses Ausdruckes nur, weil seine Gegner von der Voraussetzung ausgegangen waren, dass jene die vorzugsweise sittlich Kranken seien. Unrichtig geht man in der Regel von der Voraussetznng aus, dass Jesus unter den Gesunden die Pharisäer meine, die er entweder ironisch so nenne oder mit Rücksicht darauf, dass sie sich selbst als gesund ansahen (Calv., Kün., Ros., Baumg.-Cr., Mey., Lange, God., Hofm., Keil), oder im Ernst, indem er ihre relative Gerechtigkeit verglichen mit den Zöllnern anerkennen wolle (de W., God.). Dann hätte Jesus es so angesehen, als hätten seine Gegner es ihm zum Vorwurf machen wollen, dass er statt mit den Zöllnern nicht vielmehr mit ihnen selbst umgehe, und er würde zur Rechtfertigung seines Verfahrens die geringe Bedürftigkeit der Pharisäer geltend machen, die entweder in ihrer Selbstgerechtigkeit oder darin ihren Grund habe, dass sie im Besitz der Gnadenmittel des alten Bundes waren, während die Zöllner, welche mit den theokratischen Formen gebrochen hatten, derselben beraubt waren. Allein bei dieser Auffassung wird die wirkliche Sachlage völlig unrichtig angesehen, da es ja den Gegnern Jesu in Wirklichheit nicht in den Sinn kam, den Umgang Jesu ausschliesslich für sich zu wünschen und ihn den Zöllnern zu missgönnen, sondern sie vielmehr nur daran Anstoss nahmen, dass er hinsichtlich seines Umgangs so wenig wählerisch sei. Noch anders fasst Stier die Worte, welcher meint, dass Jesus sich durch den Ausspruch als den rechten Arzt den Schriftgelehrten und Pharisäern gegenüberstellen und ihnen indirect zum Vorwurf machen wolle, dass sie ihren Beruf als geistliche Aerzte des Volkes verkennen, wenn sie gerade von denen sich zurückziehen, die der ärztlichen Hülfe am meisten bedürfen. Allein damit wird ein fremder Gedanke in die Worte hineingelegt, die sicher nicht als Vorwurf, sondern nur als Selbstvertheidigung gemeint sind. — Darauf fährt Jesus fort:

V. 32: Nicht bin ich gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder, (nämlich) zur Busse. — Nachdem Jesus indirect durch eine allgemeine Sentenz sein Verfahren gerechtfertigt hat, sagt er hiermit auch direct, wie es in seinem Berufe liege, gerade so zu

handeln, wie er gehandelt habe. — *ἐλήλυθα* von dem Auftreten, um eine bestimmte Aufgabe zu lösen, hier Hinweisung auf seinen messianischen Beruf. — Dass es wirklich Gerechte gebe, will er mit diesen Worten nicht sagen, sondern er geht von der von den Pharisäern gemachten Unterscheidung aus, nach welcher die Nation als aus Gerechten und Sündern bestehend angesehen wurde. Er will auch nicht sagen, dass seine Mission auf einen Theil der Menschen sich nicht erstrecke, sondern er will betonen, dass dieselbe so weit reiche, als die Sünde, und dass es darum ganz in der Ordnung sei, wenn er sich der Sünder besonders annehme. — *καλέσαι* absolut = berufen zum Heil, zur Theilnahme am Messiasreich. — *εἰς μετάνοιαν* nicht ein von Lucas zur Erläuterung hinzugefügter Zusatz (Weiss, Schanz), sondern Bestandtheil des Ausspruches Jesu, wie er dem Evangelisten überliefert worden. Es gehören die Worte nicht auch oder vornehmlich zu *δικαίους*, so dass der Gedanke wäre: Meine Mission geht nicht dahin: Gerechte zur Busse zu rufen, sondern sie bezieht sich allein auf Sünder (God., Nösg.). Vielmehr gehören sie allein zum zweiten Theil des Satzes. Sinn: Meine Mission bezieht sich nicht auf Gerechte, sondern auf Sünder, und zwar aus dem Grunde, weil mein Ruf die *μετάνοια* bezweckt, welcher nur Sünder bedürfen. Jesus spricht damit den allgemeinen Gedanken aus, dass man nur durch *μετάνοια* zum Reiche Gottes gelangen könne, und dass daher alle diejenigen von demselben ausgeschlossen seien, welche zur Kategorie der *δίκαιοι* gehören, wobei ganz dahingestellt gelassen wird, ob es solche gebe.

V. 33: Sie aber sprachen zu ihm: Warum[1]) fasten die Jünger Johannis häufig und verrichten Gebete, gleicherweise auch die der Pharisäer, die deinigen aber essen und trinken? — *οἱ δέ* dieselben Personen, von denen V. 30 die Rede war. Lucas betrachtet den jetzt erfolgenden neuen Angriff als in engem Zusammenhang mit dem vorigen stehend. Die Antwort, welche die Schriftgelehrten und Pharisäer soeben von Jesus erhalten hatten, auf welche sie etwas Gegründetes nicht zu erwidern vermochten, wurde ihnen Veranlassung zu der jetzigen neuen Frage. Der parallele Bericht des Matthäus lässt annehmen, dass sich bei diesem neuen Angriff eine Anzahl von Johannisjüngern in ihrer Gesellschaft befanden, und dass diese bei der gegenwärtigen Frage die Sprecher waren. Die vor nicht sehr langer Zeit geschehene Gefangensetzung ihres Meisters mochten dieselben benutzt haben, um den neuen grossen Propheten, von dem sie ohne Zweifel schon viel gehört hatten, kennen

[1]) *διὰ τί* (Rec.) fehlt in Sin a BLΞ Copt.

zu lernen. Man hat sich dieselben nicht gerade als feindlich gegen Jesum gesinnt zu denken, aber auch nicht als ihm besonders zugethan. Es bestand ohne Zweifel zwischen ihnen und der Person Jesu eine Schranke, die sie hinderte, sich enger an ihn anzuschliessen. Jesus war ihnen nach der ganzen Art seines Auftretens und Verhaltens ein Räthsel, das sie von ihrem Standpunkt nicht zu lösen wussten. So ist es begreiflich, dass sie bei dem jetzt beginnenden Conflict zwischen den Pharisäern und Jesu mehr Sympathien für die ersteren hatten, und sich von diesen, die sich vermuthlich eine neue mögliche Niederlage ersparen wollten, vorschieben liessen. — Was den Sinn ihrer Frage betrifft, so wollen sie nicht etwa sagen, dass ihnen die vielen Fasten und Gebetsübungen selbst eine Last seien, die sie gern los sein möchten, wenn sie es nur mit gutem Gewissen könnten, sondern sie sind im Gegentheil stolz auf dieselben, und sie wollen ihr Befremden darüber an den Tag legen, dass Jesus nicht auch seine Jünger zu solchen Uebungen veranlasse. Dass Johannes und die Pharisäer in dieser Hinsicht das Richtige thun, setzen sie als etwas Anerkanntes voraus, und es scheint ihnen das so ganz andere Verhalten Jesu auf diesen ein übles Licht zu werfen. — Unter F a s t e n u n d G e b e t e n sind freiwillig übernommene Uebungen dieser Art zu verstehen, durch welche man den Ernst seiner Frömmigkeit beweisen wollte. Beide wurden ursprünglich als etwas eng zusammen Gehöriges angesehen, indem man zu fasten pflegte, um sich in die für den Gebetsumgang mit Gott geeignete Stimmung zu versetzen, daher sie denn sehr häufig als die beiden Hauptstücke der Privatfrömmigkeit zusammengestellt werden (vgl. Tob. 12, 9. Judith 4, 11. Matth. 6, 5. 16. 17, 21. Mrc. 9, 29. Luc. 2, 37. Apost. 14, 23). Von den Pharisäern ist aber anzunehmen, dass das Fasten von ihnen auch für sich allein ohne den Zweck des Gebets als eine an sich Gott wohlgefällige gottesdienstliche Leistung ausgeübt wurde (vgl. Matth. 6, 16. Luc. 18, 12). Wenn hier gesagt wird, dass auch die J o h a n n i s j ü n g e r oft gefastet haben, so ist kein Grund vorhanden, speciell an solche Fasttage zu denken, die diese erst seit der Gefangensetzung ihres Meisters als Zeichen der Trauer über dieses Ereigniss zu halten begonnen hätten (Kün.), vielmehr liegt, wenn man den Charakter der Frömmigkeit des Täufers, wie dieser im N. T. geschildert wird (vgl. Mrc. 1, 6. Matth. 3, 4. 11, 18. Luc. 7, 33), in's Auge fasst, die Annahme nahe, dass dessen Jünger ihren Meister nicht nur hinsichtlich des ascetischen Lebens nachgeahmt, sondern dass sie auf dessen Anordnung auch gleich den Pharisäern zur Bezeugung ihres sittlichen Ernstes von jeher einzelne Tage sich gänzlich der Speise und des Trankes enthalten haben werden. — *πυκνός* im N. T. nur hier, Apost.

24, 26 und 1 Tim. 5, 23, das Neutr. plur. Adverb. wie πολλά Matth. 9, 14. Marc. 5, 23. — Unter den δεήσεις sind nicht Gebete überhaupt zu verstehen, welche an Gott zu richten ja auch die Jünger Jesu nicht unterlassen haben werden, sondern regelmässig zu bestimmten Zeiten wiederkehrende und längere Zeit fortdauernde, durch welche die sonstige Lebensgewohnheit unterbrochen wurde, die aber nicht gerade auf Errettung aus Trübsalen oder auf Befreiung von dem Drucke der Heiden durch den verheissenen Messias sich bezogen haben müssen (Hofm., Keil). Dass auch die Jünger des Täufers von diesem hinsichtlich des Gebets Anweisungen erhalten hatten, zeigt auch Luc. 11, 1. — δεήσεις ποιεῖσθαι vgl. Phil. 1, 4. 1 Tim. 2, 1. — ἐσθίουσι καὶ πίνουσι = sie pflegen ohne Einschränkung, d. i. ohne sich an die bei allen frommen Israeliten üblichen Fasttage zu halten, dem Essen und Trinken sich hinzugeben. Da dieser Vorwurf wahrscheinlich auch durch das Festmahl im Hause des Levi veranlasst ist, weil sich sonst nicht begreifen liesse, wesshalb sie gerade jetzt mit demselben hervortreten, so liegt die Vermuthung nahe, dass das Festmahl gerade auf einen Fasttag gefallen war. Uebrigens wollen sie damit die Jünger auch zugleich beschuldigen, nicht die üblichen Gebetszeiten zu beobachten, da eine Gebetszeit immer mit Fasten verbunden war.

V. 34—39. Jesu Antwort.

V. 34: Er aber[1]) sprach zu ihnen: Ihr könnt doch nicht die Hochzeitleute, während der Bräutigam bei ihnen ist, fasten[2]) lassen? — οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος die Angehörigen des Brautgemachs d. h. diejenigen, denen die Besorgung alles dessen oblag, was mit dem Brautgemache in Zusammenhang steht, nämlich nicht nur die Begleitung der Braut und des Bräutigams in das Rrautgemach, sondern auch die Vorbereitung aller der Feierlichkeiten, welche mit einer Hochzeit in Verbindung standen. Dieselben werden Joh. 3, 29 (vgl. Richt. 14, 11. 1 Macc. 9, 39) οἱ φίλοι τοῦ νυμφίου genannt. — ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ᾽ αὐτῶν ἐστιν die Zeit, in welcher der Bräutigam mit seinen Genossen noch zusammen ist, sich von ihnen noch nicht getrennt hat d. i. die Zeit der Hochzeitsfeierlichkeiten selbst, welche der Heimführung der Braut unmittelbar vorangeht, welche Zeit hier als eine Zeit der höchsten Freude in Betracht kommt. — Jesus geht von der Voraussetzung aus, dass Fasten nur in eine besonders ernste Zeit hineingehöre, in der man entweder seiner Trauer über ein in der Vergangenheit eingetretenes unglückliches Ereigniss Ausdruck geben oder auf etwas

[1]) Zu ὁ δέ (Rec.) fügen Sin CDLRX Ἰησοῦς hinzu.
[2]) Statt νηστεύειν (Rec.) haben BXΞ νηστεῦσαι.

Wichtiges, dem man entgegensieht oder das man vorhat, sich vorbereiten will. Von dieser Voraussetzung ausgehend macht er darauf aufmerksam, dass in der Gegenwart seine Jünger durchaus keine Veranlassung zum Fasten haben, dass solches jetzt vielmehr für sie etwas Widersinniges und ihren augenblicklichen Gefühlen Widersprechendes haben würde, sofern sie ja jetzt in einer Zeit der höchsten Freude leben, ähnlich der Zeit eines Hochzeitsfestes. Er vergleicht die Tage seines sichtbaren Weilens auf Erden hinsichtlich der freudigen Stimmung, welche in ihr die Seinigen erfüllt, mit den Tagen einer Hochzeitsfeier. Es ist das ein Bild, das sich in dieser Anwendung nur hier und Joh. 3, 29 findet, während anderwärts erst die Zeit seiner zweiten Ankunft als die Zeit der Hochzeit vorgestellt wird (vgl. Matth. 25, 1 ff. Offenb. 21, 2. 9. 19, 7. 9. 22, 17). Er selbst ist nach diesem Bilde der Bräutigam, der im Begriff ist, die Gemeinde als seine Braut heimzuführen, die Jünger aber sind die Freunde des Bräutigams, welche die Nähe des zur Hochzeitsfeier erschienenen Bräutigams mit Freude und Jubel erfüllt. Wie man nun von den Freunden des Bräutigams nicht verlangen kann, dass sie während der längst ersehnten Hochzeitsfeierlichkeiten fasten, so, meint er, kann man es auch von seinen Jüngern in der Gegenwart nicht verlangen. Jesus will hiermit über das Fasten an sich kein Urtheil aussprechen, sondern nur sagen, dass es für jetzt für seine Jünger unzeitgemäss sein würde. — *μὴ δύνασθε* von der moralischen Unmöglichkeit d. h. Unschicklichkeit, Unangemessenheit. — *ποιῆσαι νηστεύειν* veranlassen zum Fasten (vgl. Marc. 8, 25. Joh. 6, 10. Apost. 17, 26).

Darauf kündigt Jesus eine Zeit an, in welcher auch seine Jünger zum Fasten sich bewogen fühlen werden.

V. 35: Kommen aber werden Tage, wann von ihnen der Bräutigam hinweggenommen sein wird, dann, in jenen Tagen, werden sie fasten. — *καί* hinter *ἐλεύσονται ἡμέραι* steht weder pleonastisch (Luth., Kün. AA.), noch ist es = auch (Ewald: „wo ihnen auch weggenommen werden wird"), noch = und zwar (Kün., Born., de W., Neand., Bl., Bisp., Weiss). Auch scheint es nicht natürlich, die Worte *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι* als abgebrochenen Gedanken für sich zu nehmen, *καί* aber = und, welches einen Satz anschliessen würde, in dem der besonders hervorragende Zeitpunkt jener Tage noch besonders genannt wird (Mey., Nösg., Holtzm.). Richtiger nimmt man an, dass es, wie so oft hinter *ἐλεύσονται ἡμέραι* entsprechend dem ו hinter יָמִים בָּאִים (vgl. Jes. 39, 6. Jer. 7, 32. 9, 25) den Nachsatz einführt (Hofm., Keil, Schanz). — *ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν* Hinweisung auf den bevorstehenden gewaltsamen Tod. Das Verbum *ἀπαίρεσθαι* im N. T. nur hier und an den Parallelstellen Matth. 9, 15.

Mrc. 2, 20. — τότε bezieht sich auf ὅταν zurück und markirt die mit diesem beginnende Zeit. Mit ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις wird aber noch besonders auf die Bedeutsamkeit dieser Zeit hingewiesen. — Fraglich ist, was Jesus unter den ἡμέραι ἐκεῖναι meine, und was er sagen wolle, wenn er ankündigt, dass in ihnen auch seine Jünger fasten werden. Viele Ausleger verstehen darunter die gesammte Zeit, welche vom Tode Jesu bis zu dessen Wiederkunft vergehen werde. So die römische Kirche, welche mit diesem Ausspruch das in ihr übliche Fasten zu rechtfertigen sucht. Auch Paulus meinte, dass hier auf das schon in der alten Kirche am jährlich wiederkehrenden Todestage Jesu übliche Fasten hingedeutet werde, während Andere an die durch die ganze kirchengeschichtliche Zeit hindurchgehenden einzelnen Perioden äusserer Bedrängniss (Wolf, God., Neand., Hofm.), noch Andere an die in das Leben der einzelnen Christen hineinfallenden Zeiten geistlicher Dürre, in denen sie sich von Christus verlassen fühlen werden (Olsh., Stier), denken. Allein an die kirchengeschichtliche Zeit überhaupt zu denken ist unzulässig, da mit dem Empfang des heiligen Geistes das Gefühl des Alleinseins und die Traurigkeit der Jünger thatsächlich wieder aufhörte, und Jesus auch selbst die mit diesem Ereigniss beginnende Zeit als eine Zeit viel innigerer Gemeinschaft zwischen ihm und den Seinigen bezeichnet, als die seiner sinnlichen Gegenwart auf Erden (vgl. Joh. 14, 18 ff. 28. 16, 16. 20. 22 ff.). Zwar ist es richtig, was Olshausen bemerkt, dass auch bei den Gläubigen ein Wechsel der Zustände stattfindet, „indem bald hochzeitliche Freude in ihrem Innern thront, bald Kummer über den entwichenen Bräutigam herrscht.“ Aber ebenso gewiss ist, dass Jesus die neutestamentliche Zeit im Ganzen als eine freudige bezeichnet, in welcher die Seinigen im Gefühl seiner Nähe alle äusseren Bedrängnisse nicht als etwas Schreckliches empfinden werden, so dass er an diese Zeit hier unmöglich denken kann. Es bleibt daher nur die Annahme als möglich übrig, dass er die Uebergangszeit hier im Sinne habe, d. h. die unmittelbar auf den Tod folgende Periode, in welcher die Jünger durch dieses Ereigniss niedergedrückt in tiefster Traurigkeit dahinlebten. Dann aber ist klar, dass Jesus unter dem Fasten, welches seitens seiner Jünger dann eintreten werde, nicht ein solches meinen kann, wie es bei den Pharisäern und Johannesjüngern üblich war: ein freiwillig für eine bestimmte Zeit übernommenes (so die röm. Kirche, Paul., God.). Auch meint er nicht ein Fasten, das befähigen solle zum Beten darum, dass der Bräutigam bald kommen möge, um seine Gemeinde, die Braut, zu sich zu nehmen (Hofm., Schanz), auch nicht die Entbehrungen, zu welchen die Apostel durch ihren Beruf werden genöthigt werden (Neand.), sondern er denkt an ein Fasten, das bei

ihnen eintreten werde, weil die innere Trauer sie in dem Maasse erfüllen werde, dass alle körperlichen Bedürfnisse in ihnen zurückgedrängt werden. Der Schmerz, meint er, über die gewaltsame Entrückung des Meisters, mit dem sie hofften vereint zu bleiben, werde so ihre ganze Seele erfüllen, dass sie an Speise und Trank dann nicht denken werden (vgl. Luc. 24, 17. Mrc. 16, 10. Joh. 20, 11).

Nachdem Jesus den Tadel der Schriftgelehrten und Pharisäer hiermit zurückgewiesen hat, spricht er sich über die seinen Gegnern zu so grossem Anstosse gereichende freie Lebensweise seiner Jünger noch durch drei Gleichnisse aus, von denen die beiden ersten auch von Matthäus und Marcus mitgetheilt werden, während das dritte dem Lucas eigenthümlich ist.

V. 36 a: Er redete aber auch ein Gleichniss zu ihnen. — Wenn Lucas mit diesen Worten den Uebergang zur Mittheilung der folgenden Gleichnisse macht, so will er damit andeuten, dass die eigentliche Antwort Jesu mit dem Bisherigen abgeschlossen gewesen, das Folgende von ihm nur zur weiteren Belehrung über das, um das es sich hier handelt, hinzugefügt worden sei. — *παραβολήν* hier nicht wie 4, 23 = Sentenz, Sprichwort, sondern Vergleichung, eig. Danebenstellung einer dem gewöhnlichen Leben entnommenen ähnlichen Sache. Jesus will das Verhalten der Jünger, und wie man dasselbe zu beurtheilen habe, dadurch noch weiter in's Licht stellen, dass er auf eine ähnliche Verhaltungsweise im gewöhnlichen Leben hinweist, hinsichtlich deren nicht zweifelhaft sei, wie man sie zu beurtheilen habe. Obwohl es drei Beispiele sind, die Jesus im Folgenden zur Vergleichung anführt, so braucht Lucas doch den Sing. *παραβολήν*, weil derselbe Grundgedanke in allen dreien wiederkehrt, der sie wie ein Gleichniss erscheinen lässt, der: dass man im gewöhnlichen Leben nicht heterogene Dinge mit einander zu verbinden pflege. — *πρὸς αὐτούς* nicht: in Beziehung auf sie (Holtzm.), sondern: zu ihnen.

V. 36b: Die erste Vergleichung: Niemand flickt einen Flicken von[1]) einem neuen Kleide[2]) auf ein altes Kleid; wenn aber dennoch, so wird sowohl das Neue einreissen[3]), als auch zum Alten nicht stimmen[4]) das[5]) vom Neuen. — Auf das Bild vom Kleide, sowie auch das folgende vom Weine wird

[1]) Vor *ἱματίου* haben Sin BDLXΞ *ἀπό*.

[2]) Hinter *καινοῦ* haben Sin BDLΞ *σχίσας*. Glossirende Epexegese!

[3]) Statt *σχίζει* (Rec.) ist nach Sin BCDLX *σχίσει* zu lesen.

[4]) Statt *συμφωνεῖ* (Rec.) ist nach Sin ABCDLX zu lesen *συμφωνήσει*.

[5]) Vor *τὸ ἀπό* hat die Rec. nach Sin BCLXΔ *ἐπίβλημα*, welches in 13 Uncialen fehlt.

Jesus durch Ideenassociation geführt, da Kleider und Wein Einem leicht einfallen, wo vom Rüsten zur Hochzeit die Rede ist. — Mit *οὐδείς* will er nicht sagen, dass das, was er hier anführt, überhaupt Niemand thue. Gewiss will er nicht leugnen, dass der Arme, durch die Noth Gedrängte, gar oft so handele. Er hat vielmehr nur solche im Auge, welche das Vermögen haben, sich neue Kleider anzuschaffen, wenn die alten schadhaft geworden sind. — *ἐπίβλημα* eigentl. etwas Hinzugefügtes, eine Zuthat, dann, wie hier, ein zur Ergänzung, Ausbesserung des schadhaft gewordenen Kleides aufzunähender Lappen, Flicken. — *ἀπὸ ἱματίου καινοῦ* nähere Bestimmung von *ἐπίβλημα*. Gemeint ist nicht ein von einem fertigen neuen Kleide abgerissener oder abgeschnittener Lappen, wie schon in alter Zeit diejenigen Abschreiber die Stelle missverstanden, welche *σχίσας* hinter *καινοῦ* einschoben, sondern der Abfall eines neuen Kleides, ein von einem neuen Kleide übrig gebliebenes Stück Zeug (Matth. u. Mrc.: *ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου*), also: ein Lappen von neuem Stoffe. — *ἐπιβάλλει* (Mrc.: *ἐπιῤῥάπτει*) *ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν* sc. um die schadhaft gewordenen Stellen desselben wieder herzustellen. — *εἰ δὲ μήγε* (vgl. 10, 6. 13, 9. 14, 32. Matth. 6, 1. 9, 17. 2 Cor. 11, 16). = *εἰ δέ τις ἐπίβλημα ἱματίου καινοῦ ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν*. — Als Folge eines so unverständigen Verhaltens werden zwei Nachtheile genannt, welche durch *καί* — *καί* nebeneinandergestellt werden. — Was die Worte *καὶ τὸ καινὸν σχίσει* betrifft, so sieht man in neuerer Zeit als Subject von *σχίσει* in der Regel den Menschen an, der den Flicken aufsetzt, *τὸ καινόν* aber als Objectsaccusativ mit Ergänzung von *ἱμάτιον* und erklärt: er wird sowohl das neue Kleid zerschneiden (indem er den Flicken abschneidet). So Kypke, Paul., Neand., de W., Mey., Weiss, Bl., Schegg, God., Sevin, Hofm., Nösg., Schanz. Doch passt zu dieser Auffassung nicht das Fut. *σχίσει*, statt dessen das Perf. erwartet werden würde, da das Zerschneiden ja im Momente des Aufflickens schon geschehen ist. Dazu kommt, dass Jesus dann statt: „er hat das neue Kleid zerschnitten“ gesagt haben würde: „er hat es unbrauchbar gemacht“. Aber auch zur Sache würde das Bild wenig passen, sofern die neue Religionsanstalt, welche durch das neue Kleid bedeutet werden würde, damals noch nicht etwas Fertiges war, so dass es eine Schädigung hätte erfahren können. Vielmehr ist *τὸ καινόν* Nomin. und als Subject von *σχίσει* anzusehen. Doch ist weder zu übersetzen: scindet se a veteri d. h. es wird abreissen, wird nicht festsitzen (Beng.), noch: es wird zerreissen (Stier), noch ist *τὸ παλαιὸν ἱμάτιον* zu ergänzen = rumpet recens, panniculus assutus, pallium vetustum (Kün.), sondern: das Neue (*τὸ καινόν* ist Substant.) wird einreissen, wird einen Riss bewirken. Als erster Nachtheil

wird demnach derselbe genannt, den Matthäus und Marcus mit den Worten *αἴρει τὸ πλήρωμα αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται* bezeichnet. — *καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ.* Sinn: es wird dadurch, dass nun alte und neue, an Farbe und Festigkeit verschiedenartige Theile unmittelbar aneinander gefügt sind, eine Disharmonie an dem Kleide hervortreten, dasselbe wird ein buntscheckiges Aussehen erhalten, in Folge dessen es sich zum Gebrauche nicht mehr eignen wird. — Die Bestimmung des Sinnes des Gleichnisses hängt davon ab, was man unter dem alten Kleide und unter dem neuen Lappen versteht. 1) Die Einen verstehen das alte Kleid von den alten gesetzlichen Formen des Judenthums, zu denen auch das Fasten gehört, den neuen Lappen aber von dem neuen von Christo ausgehenden Leben, und meinen, Jesus wolle sagen: die alten Formen passen nicht für das von ihm ausgehende neue Leben. Letzteres bedürfe vielmehr neuer Formen. Wollte man dennoch das neue Leben in jene fassen, so würde man zweckzerstörend verfahren. So Kypke, Olshausen, Mey., Stier, Lange, Oosterz. Gegen diese Auffassung ist jedoch zu erinnern, dass ein bei den Jüngern Jesu denkbares Fasten und das in ihnen erwachte neue Leben doch in einem ganz anderen Verhältniss zu einander standen, als dass jenes mit einem alten Kleide, dieses mit einem darauf geflickten neuen Lappen hätte verglichen werden können. Bei ihnen war ja das neue Leben bereits das Kleid geworden, in dem sie einherwandelten, und ein etwaiges Fasten hätte den Charakter eines Lappens gehabt. Das Gleichniss würde also dann nicht so lauten können, wie es lautet, sondern vielmehr: Niemand pflegt ein neues Kleid mit einem alten Lappen zu flicken. Darum nehmen 2) Andere, wie Bleek und Godet an: unter dem alten Kleide sei allerdings die alte gesetzliche Ordnung zu verstehen, unter dem neuen Lappen aber das Fastengebot. Sie machen geltend, dass das Fastengebot zu den neuen von den Pharisäern erst erfundenen, kürzlich eingeführten, Menschensatzungen gehört habe, welche den Zweck gehabt, die dahinschwindende alte gesetzliche Ordnung zu ergänzen, zu vervollkommnen und festzuhalten, zugleich aber in einem höheren Sinne ein Element der Lehre Jesu sei. Demgemäss meinen sie, dass Jesus diese Worte gegen die Pharisäer richte, welche geglaubt haben, der alttestamentlichen Theokratie dadurch neues Leben mittheilen zu können, dass sie ihr einige neue Elemente zuführten, wobei ihnen verborgen geblieben sei, dass sie damit der alttestamentlichen Theokratie nicht nützten, sondern nur schadeten. Allein auch diese Auffassung ist offenbar ganz unnatürlich. Nach dem Zusammenhang, in dem im Vorigen vom Fasten die Rede war, erscheint dieses doch keineswegs

als etwas Neues, so dass es mit einem neuen Lappen hätte verglichen werden können, sondern als das Alte, Herkömmliche, im Vergleich mit der Lebensweise der Jünger Jesu. Wenn es auch allerdings etwas relativ Neues war, so kam es doch sicher den Pharisäern nicht als solches zum Bewusstsein. Vielmehr sahen sie es als etwas Altes an, wie es denn auch in Wirklichkeit nur die Consequenz des alttestamentlichen Standpunktes war. 3) Noch Andere, wie schon Chrysostomus, Theophylakt und die meisten katholischen Ausleger verstanden unter dem alten Kleide die noch ganz im alten Wesen befangene Natur der Jünger Jesu, unter dem neuen Lappen aber das neue christliche Leben derselben, als dessen wesentlicher Bestandtheil das künftig von ihnen zu übende Fasten angesehen werde. Jesus nun, meinen sie, wolle den Pharisäern begreiflich machen, wesshalb er für jetzt seinen Jüngern das Fasten, von dem er gesagt hatte, dass es künftig auch bei ihnen stattfinden werde, noch nicht zumuthen könne. Der Grund sei: weil sie jetzt noch einem alten Kleide glichen, d. h. weil sie noch ganz in der alten Natur darinsteckten, welche für die neuen Ordnungen des Reiches Gottes wie das Fasten zu schwach sei. Sie schon jetzt zum Fasten nöthigen zu wollen, würde ebenso unzweckmässig sein, als wenn man ein altes Kleid mit einem neuen Lappen flicken wollte. Diese Auffassung hat auch unter den protestantischen Theologen in neuerer Zeit Neander, wenn auch etwas modificirt, aufgenommen. Auch nach ihm stellt das alte Kleid die alte Natur des Menschen, der neue Lappen das der neuen messianischen Ordnung angehörige Fasten dar, und er meint: Jesus wolle sagen, wesshalb es unzweckmässig sein würde, schon jetzt von seinen Jüngern das Fasten zu verlangen. Der Grund sei: weil es für sie doch nur etwas Aeusseres sein würde, ebenso wie ein neuer Lappen auf einem alten Kleide, etwas, wodurch die neue messianische Ordnung ohne gleichzeitiges Einwirken des heiligen Geistes doch nicht zu Stande gebracht werden würde. Denn die alte Natur lasse sich nicht durch etwas von aussen her ihr Aufgezwungenes, sondern nur von innen heraus umbilden. Doch ist auch diese Auffassung dem Sinne Jesu völlig zuwider. Abgesehen davon, dass das Fasten hier im Zusammenhange nicht als etwas Neues, sondern gerade als das Alte und Herkömmliche erscheint, welches unmöglich mit einem neuen Lappen verglichen werden konnte, hatte Jesus ja im Vorigen das Fasten gar nicht als ein wesentliches und bleibendes Stück der neuen christlichen Ordnung bezeichnen, sondern nur sagen wollen, dass auch für seine Jünger eine Zeit eintreten werde, in der es vorübergehend ihrer Stimmung entsprechend sein werde. Und dann: wie wenig denkbar ist es, dass Jesus den Pharisäern gegenüber seine Jünger als

noch in der alten Natur befindlich bezeichnet haben sollte, welche eben darum für das Fasten noch nicht reif seien! Damit hätte er ja den Schein erweckt, als stelle er die Pharisäer höher, als seine Jünger, sofern jene bereits übten, wozu diese noch unfähig waren. 4) Nach Hofmann ist der Ausspruch gegen die Johannesjünger gerichtet, deren widerspruchsvolle Handlungsweise Jesus aufdecken wolle, welche darin bestehe, dass sie wohl an die Nähe des Himmelreiches glauben, sich ihm, dem Messias, aber nicht anschliessen. Sie trennen damit ein Stück der neuen Lebensgestalt, in welcher die Jünger Jesu bereits einhergingen, ab und setzen es auf die gesetzliche Lebensgestalt ihres Volkes auf. Aehnlich meint Keim (Gesch. Jesu II. S. 367): Jesus wolle den Johannesjüngern zeigen, wie verkehrt sie handeln, wenn sie Reichgottesglauben und Pharisäerglauben mit einander verkuppeln. Allein dann würde Jesus auf die Frage, wesshalb seine Jünger nicht fasten, gar nicht antworten, sondern seine Worte würden nur eine indirecte Mahnung an die Johannesjünger (die nach Lucas die Frage an ihn gar nicht gerichtet hatten) enthalten, doch die Halbheit ihres Standpunktes aufzugeben. Richtiger dürfte folgende Auffassung sein. Das alte Kleid bedeutet die von den Pharisäern so hoch gehaltene gesetzliche Ordnung, zu welcher auch das Fasten gehörte, eine Ordnung, welche jetzt eben im Vergehen begriffen war. Der neue Lappen dagegen stellt die neue mit der Fastensitte in Widerspruch stehende Lebensweise der Jünger dar. Wenn nun Jesus sagt: „Niemand flickt einen neuen Lappen auf ein altes Kleid“, so will er damit nicht die Pharisäer oder Johannesjünger rechtfertigen, welche, da sie noch auf dem Standpunkt des Alten stehen, zweckwidrig handeln würden, wenn sie ein Einzelnes, wie die neue Auffassung des Fastens, sich aneignen würden (Weiss, Beyschlag, Holtzmann), sondern er will anerkennen, dass die Pharisäer an dem gegenwärtigen Verhalten seiner Jünger, welche zwar im Allgemeinen nach dem Gesetz lebten, von dessen Ordnung aber hinsichtlich des Fastens abwichen, nicht mit Unrecht Anstoss nehmen. Er will zugeben, dass seine Jünger sich einer ähnlichen Inconsequenz schuldig machen, als derjenige begeht, der einen neuen Lappen auf ein altes Kleid aufflickt, er will also auf die Halbheit ihres jetzigen Standpunktes hinweisen. Doch liegt in seinen Worten zugleich eine Weissagung für die Zukunft. „Wenn aber dennoch, sagt Jesus, so wird das Neue einreissen.“ Mit diesen Worten verkündigt Jesus den bevorstehenden völligen Untergang des alten Kleides. Für jetzt zeigt sich nur erst die Disharmonie in ihrem Aeusseren: dass zum Alten nicht das vom Neuen stimmt. Aber dabei, deutet er an, wird es nicht bleiben, sondern das Neue wird sich in der Art geltend machen, dass es von

dem Alten immer mehr hinwegnimmt und endlich dieses als völlig unbrauchbar erscheinen lässt. Was dann eintreten werde, wenn das alte Gewand völlig zerrissen sein werde, darüber spricht sich Jesus im Folgenden aus.

V. 37 und 38 das zweite Gleichniss. — V. 37: Und Niemand füllt jungen Wein in alte Schläuche; wenn aber dennoch, so wird der junge Wein[1]) die Schläuche zersprengen, und er selbst wird vergossen werden und die Schläuche werden zu Grunde gehen; (V. 38:) sondern jungen Wein muss man in neue Schläuche füllen, so werden beide erhalten.[2]) — *βάλλειν* vom Hineinfüllen flüssiger Gegenstände in ein Behältniss auch Joh. 13, 5; vgl. Matth. 26, 12. — *νέος* bezeichnet das Neue, sofern es erst vor Kurzem geworden ist = frisch, jung. Daher ist *οἶνος νέος* frisch gekelterter Wein, Most, während *οἶνος καινός* eine bisher noch nicht in Gebrauch gekommene Sorte Wein bezeichnen würde. Der Most kommt hier vornehmlich nach seiner jugendlichen Kraft in Betracht, als solcher, der noch nicht vollständig ausgegohren hat, im Gegensatze zu dem schon vollständig zur Ruhe gekommenen und abgeklärten alten Wein. — *ἀσκοί* Schläuche (meist aus Ziegenhäuten, seltener aus Esels- oder Kameelshäuten gefertigt), wie sie im Orient häufig gebraucht werden, um Wein und andere Flüssigkeiten aufzubewahren. Unter *ἀσκοὶ παλαιοί* sind nun solche Schläuche zu verstehen, deren Stoff durch das Alter schon mürbe geworden, und welche daher nicht mehr die Festigkeit haben, um dem gährenden, nach Aussen drängenden, jungen Wein den nöthigen Widerstand leisten zu können. — *ῥήξει* wird zerreissen, zersprengen, wenn nämlich der junge Wein in Gährung kommt. — Als Folge des Zersprengtwerdens der Schläuche wird hier ein doppelter Nachtheil genannt: der Verlust des Weines, welcher ausfliesst, und das Zu Grunde gehen der Schläuche, welche in Folge des empfangenen Risses unbrauchbar werden. — Es schliesst sich hinsichtlich seines Gedankens dieses Gleichniss sehr passend an das vorige an. Wenn das vorige zur Darstellung brachte, wie vom Standpunkt des alten Bundes aus freilich das Verhalten seiner Jünger befremdlich und unnatürlich erscheinen müsse, so stellt sich Jesus jetzt auf den Standpunkt des neuen Bundes, auf dem seine Jünger stehen, und zeigt, was sich aus dessen Charakter ergiebt, und wie darum seine Jünger unmöglich die alten gesetzlichen Formen beibehalten können. Der junge Wein kann nur das in den Jüngern erwachte neue christliche Leben bezeichnen, die alten Schläuche die

[1]) Statt *ὁ νέος οἶνος* (Rec.) haben 9 Uncialen *ὁ οἶνος ὁ νέος*.
[2]) Die Worte *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* (Rec.) fehlen in Sin BL Copt.

von Alters her bestandenen, traditionell überkommenen, jetzt bereits abgelebten, gesetzlichen Lebensformen, die neuen Schläuche dagegen die neuen Lebensordnungen, Sitten und Gebräuche, wie sie sich im Reiche Christi entsprechend dem neuen Geiste bilden werden. Sie werden als die äussere Hülle gedacht, in welcher das neue Leben zur Erscheinung kommt, gleich wie der Schlauch die Hülle des Weines bildet. Es entsprechen mithin die neuen Schläuche dem neuen Kleide im vorigen Gleichniss, welches Jesus von den Gliedern seines Reiches statt des bloss neuen Lappens verlangt, während der neue Wein etwas abbildet, wofür das vorige Gleichniss nichts Analoges darbot. Die Abweichung dieses Gleichnisses besteht aber zugleich darin, dass Jesus hier ausdrücklich den Gegensatz nennt. Dass der Verständige, wenn er das Vermögen dazu hat, statt das alte abgenutzte Kleid mit neuen Lappen zu flicken, besser ein ganz neues Kleid anzieht, hatte Jesus im vorigen Gleichniss unausgesprochen gelassen, weil es ihm nur darauf ankam, den gegenwärtigen noch unvollkommenen Standpunkt seiner Jünger abzubilden. Jetzt sagt er aber ausdrücklich, was der Verständige thue, womit er aussprechen will, dass es auch seine Jünger einst thun werden. Wie man im gewöhnlichen Leben nicht altersschwache Gefässe anwendet, um jungen Wein aufzubewahren, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, beides, Inhalt und Gefäss, zu verlieren, so — will Jesus sagen — verhält es sich auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens. Das in den Jüngern erwachte neue Leben erfordert ganz neue Formen, wenn man dieses Leben nicht in die Nothwendigkeit versetzen will, gewaltsam die sie beengenden Fesseln zu zersprengen, in welchem Falle es in die Gefahr kommen würde, selbst Schaden zu leiden. Jesus weissagt hiermit das gänzliche Aufhören der Gültigkeit des Gesetzes für seine Jünger, das diese bisher nur in einem Punkte zu beobachten abgelassen hatten, und das künftige an die Stelle Treten neuer Sitten und Lebensordnungen als Consequenz des jetzt bereits in ihnen vorhandenen neuen Lebens. Im ersten Gleichniss hatte er nur auf den Widerspruch hingewiesen, in dem sich seine Jünger befänden, wenn sie das Gesetz im Allgemeinen beobachteten, in einem Punkte aber dessen Ordnungen unbeachtet lassen, und er hatte auf die Consequenzen ihres Verhaltens nur leise hingedeutet, indem er bemerkte, dass der neue Lappen schon von selbst in das alte Kleid einreissen werde. Jetzt spricht er deutlich aus, dass für den jungen Wein durchaus neue Schläuche nothwendig seien. — Stier und Godet finden in den neuen und alten Schläuchen ein Bild der P e r s o n e n, die für das Reich Gottes tauglich und nicht tauglich seien. Nachdem Jesus — meint Godet — in dem ersten Gleichniss das Princip festgestellt habe, auf welchem seine

Handlungsweise beruhe, komme er jetzt auf die Thatsache zurück, von welcher die Verhandlung ausgegangen war, auf die Berufung des Zöllners Levi, welche den ersten Grund zu der Unzufriedenheit seiner Gegner gegeben hatte, und gebe auf die Frage: „Warum esst und trinkt ihr mit den Zöllnern und Sündern?" (V. 30) die Antwort: „Weil ich zu Organen des neuen Lebens nur neue Menschen brauchen kann." Die alten Schläuche sollen die Repräsentanten des gesetzlichen Princips, die Schriftgelehrten und Pharisäer, bezeichnen, die neuen Schläuche die frischen Naturen der Zöllner, deren Seelen tabula rasa seien, noch unbeschrieben und daher empfänglich, um die Worte der göttlichen Wahrheit ganz und voll in sich aufzunehmen. Doch spricht gegen diese Auffassung 1) die Unwahrscheinlichkeit, dass Jesus auf die Berufung des Levi und sein Verhältniss zu den Zöllnern überhaupt jetzt noch einmal sollte zurückgekommen sein, nachdem V. 33 der Bericht zu etwas Neuem übergegangen war; 2) sodann: dass ihm die Pharisäer ja nicht, wie vorausgesetzt wird, zum Vorwurf hatten machen wollen, dass er statt der Zöllner nicht lieber sie selbst berufe und mit ihnen in näheren Umgang trete, sondern: dass er gerade die grössten Sünder sich für seinen Verkehr auswähle statt Anderer im Volke, welche weniger in üblem Rufe standen; 3) die Unwahrscheinlichkeit, dass Jesus den ganzen Stand der Schriftgelehrten und Pharisäer als für das neue messianische Leben unempfänglich und bekehrungsunfähig verurtheilt haben sollte, während doch die nachfolgende Entwickelung gezeigt hat, dass auch aus ihnen sehr geeignete und besonders tüchtige Organe (wie ein Paulus) hervorgehen konnten.[1])

V. 39. Das dritte Gleichniss, (welches dem Lucas eigenthümlich ist): Und Niemand, welcher alten (Wein) getrunken, will alsbald[2]) jungen, denn er sagt: der alte ist angenehmer[3]). — Nachdem Jesus im ersten Gleichniss auf die Halbheit des gegenwärtigen Standpunktes seiner Jünger, im zweiten auf die nothwendige Consequenz des jetzt bereits in ihnen keimenden neuen Lebens hingewiesen hat, spricht er sich jetzt darüber aus, wesshalb diese Consequenz jetzt von ihnen noch nicht gezogen werde, und er nennt als

[1]) Unrichtig scheint mir auch die Auffassung von Weiss, welcher annimmt, dass dieses Gleichniss den Zweck habe, das Fasten der Johannesjünger zu rechtfertigen. Jesus wolle sagen: man dürfe nicht neue Anschauungen mit einem alten Standpunkte, in den sie nicht hineinpassen, verbinden.

[2]) εὐθέως (Rec.) fehlt in Sin BCL.

[3]) Statt χρηστότερος (Rec. nach fast sämmtlichen Handschriften) haben Sin BL χρηστός.

Grund: weil Alles seine Zeit haben müsse. Der Uebergang vom Alten zum Neuen könne kein plötzlicher sein. Das Neue müsse zuvor ausgähren, ehe es sich ganz als das offenbaren könne, was es sei. Erst alsdann sei es im Stande, das Alte vollständig zu verdrängen, während bis dahin das Alte als vorzüglicher erscheine. — *παλαιόν* und *νέον* sc. *οἶνον*. — *οὐδείς πιὼν παλαιόν* = Niemand, der durch eigenes Kosten den Wohlgeschmack alten abgelagerten Weines kennen gelernt hat. — *εὐθέως* alsbald d. h. nicht: unmittelbar nach dem Genuss von altem Wein (so gewöhnlich), sondern: unmittelbar nachdem der junge Wein gekeltert worden, oder: so lange derselbe noch *νέος* ist. — *θέλει* sc. *πιεῖν*. Sinn: er verschmäht den jungen Wein, weil er durch eigene Erfahrung die Vorzüge des alten kennen gelernt hat. — *χρηστότερος* nicht: nützlicher, gesünder (Beza, Wolf), auch nicht: besser nach seiner inneren Beschaffenheit (Vulg.), sondern: angenehmer, lieblicher für den Geschmack. — Unter dem alten Wein kann Jesus nur das Leben nach den gesetzlichen Formen, wie es im Allgemeinen die Jünger Jesu damals noch führten, der junge Wein die neuen Lebensformen, wie sie dem Wesen des Reiches Gottes entsprechen, meinen. Sicher unrichtig ist es, wenn Manche umgekehrt unter dem alten Wein, weil er als milder bezeichnet werde, das milde Joch Christi, unter dem jungen Wein das strengere Leben der Pharisäer (Wettst., Ros.) oder unter letzterem das Fasten, wie es Jesus als künftig im Reiche Gottes stattfindend bezeichnet habe (Grot., Schegg), verstehen. Nach allem dem will Jesus durch das Gleichniss nicht sagen: Die Jünger können sich das Fasten nur allmählich aneignen (Grot., Schegg), auch will er die Anhänger der Fastenübung nicht e n t s c h u l d i g e n, indem er hervorhebe, dass es ja natürlich sei, wenn sie die alten Formen und Satzungen, die ihnen durch die Länge der Zeit lieb geworden, nicht vorzeitig aufgeben (Theophyl., Euthym.-Zig., Erasm., Calov, Wolf, Beng., Paul., Olsh., Mey., Weiss, Holtzm.). Es kommt ihm aber auch nicht darauf an, den wahren Grund dafür zu nennen, dass die Pharisäer und Johannesjünger die alte Form der religiösen Frömmigkeit nicht aufgeben wollen: weil sie sich bei dem Alten wohl fühlen und nach den messianischen Heilsgütern gar kein Verlangen hegen (Hofm., Keil), sondern er will vielmehr erklärlich machen, wesshalb seine Jünger jetzt noch nicht die vollen Consequenzen des Neuen ziehen, das doch bereits in ihnen wirksam ist: weil nämlich alles Neue eine gewisse Zeit zur vollen Entwickelung und Ausreifung nöthig habe. So aufgefasst, passt das Gleichniss trefflich in den Zusammenhang, und man hat zu der Annahme, dass es von Jesus bei einer anderen Gelegenheit gesprochen sein möge, weil es hier etwas Fremdartiges habe (Kün., Bl., Weiss), keinen genügenden Grund.

3. Aehrenpflücken der Jünger am Sabbat.

C. 6. V. 1—5. Vgl. Matth. 12, 1—8. Marc. 2, 23—28.

Lucas schildert hier die Fortsetzung des Kampfes zwischen Jesus und den Pharisäern, dessen Veranlassung 5, 20 ff., und dessen erster Beginn 5, 30 und 33 mitgetheilt worden war.

V. 1: Es geschah aber am zweitfolgenden[1]) Sabbat, dass er durch die[2]) Saatfelder hindurchging; und es rauften seine Jünger die Aehren[3]) und assen, indem sie (dieselben) mit den Händen zerrieben. — Während Matthäus zwischen diese und die vorige Erzählung mehrere andere dazwischen schiebt, schliesst Lucas, wie auch Marcus, beide unmittelbar an einander an, doch so, dass er nicht wie Marcus den Sabbat, an dem sich das Ereigniss zutrug, unbestimmt lässt, sondern denselben durch *δευτερόπρωτος* näher bestimmt. Was er aber durch diese Näherbestimmung sagen wolle, ist darum schwer zu beantworten, weil der Ausdruck ausser bei Eustath., vita Eutych. N. 95., der mit *δευτεροπρώτη κυριακή* den Sonntag nach Ostern bezeichnet, in der ganzen Gräcität sich nicht weiter findet. Die Ansichten der Ausleger über denselben sind fast unzählbar. Schon Grotius sagt: De vocis *δευτεροπρώτου* interpretatione dici ferme potest: quot capita, tot sententiae! Die wichtigeren Erklärungen sind folgende: 1) Man meint, der Ausdruck *σάββατον δευτερόπρωτον* könne nur von einem solchen Sabbat gemeint sein, der ein erster gewesen in Bezug auf einen zweiten, oder mit anderen Worten: der erste von zwei zusammengehörigen Festtagen von sabbatlicher Bedeutung. So Chrys., Beza, Paul., Kais., Olsh. Diese Bestimmung führt zu keinem Ziele, da sich die zwei angeblich zusammengehörigen Sabbate nicht mit irgend einer Wahrscheinlichkeit näher bestimmen lassen. 2) Isidorus von Pelusium, epist. 3, 110 verstand den Ausdruck von einem solchen Sabbat, welcher, während er in gewissem Sinne erster gewesen, in anderem Sinne die zweite Stelle eingenommen habe, der also das *πρῶτον* und *δεύτερον* in sich vereinigt habe. Diess — meinte er — passe am besten auf den 15. Nisan, welcher *δεύτερον*

[1]) *δευτεροπρώτῳ* fehlt in Sin BL und in mehreren alten Uebersetzungen, und wird daher von Wilke, Lichtenstein, Bleek, Sev., Volkm., Weiss, Holtzm., für eingeschoben angesehen. Doch scheint die Aechtheit unzweifelhaft, da ein Grund, wesshalb man dieses schwer zu deutende Wort hätte einschieben sollen, nicht erfindbar ist.

[2]) *τῶν* vor *σπορίμων* (Rec.) fehlt in Sin ABLΔΛ.

[3]) *τοὺς στάχυας*, welches die Rec. hinter *αὐτοῦ* hat, stellen BCLR hinter *ἤσθιον*.

μὲν ἦν τοῦ πάσχα, πρῶτον δὲ τῶν ἀζύμων. 3) Andere nahmen an, der Ausdruck sei durch Zusammenziehung von *πρῶτον σάββ. ἀπὸ τῆς δευτέρας (τοῦ πάσχα)* entstanden, und verstanden den auf den zweiten Passatag (16. Nisan, an welchem die reifen Erstlingsgarben auf dem Altar dargebracht wurden) folgenden Sabbat, indem sie von der Ansicht ausgingen, dass man vom zweiten Passatage an bis zu Pfingsten sieben Sabbate gezählt (vgl. Lev. 23, 15) und diese durch die Benennungen *δευτερόπρωτον, δευτεροδεύτερον, δευτερότριτον* u. s. w. unterschieden habe. So Scaliger, Casaub., Petav., Lightf., Schöttg., Kün., Neand., de W., Winer, Lübbert u. AA. 4) Andere erklärten den Ausdruck durch *σάββ. τὸ ἐκ τῶν πρώτων δεύτερον* und dachten nun entweder an den ersten Sabbat des zweiten Monats des kirchlichen Jahres (Ijar) (so v. Till, Wettst., Storr u. AA.), oder an den zweiten unter den beiden ersten Sabbaten des Jahres überhaupt d. h. den ersten Sabbat im Monat Nisan (ausgehend nämlich von der Ansicht, dass das jüdische Jahr einen doppelten Anfang, mithin einen doppelten ersten Sabbat, gehabt habe, einen solchen im Herbst, welcher das bürgerliche, und einen solchen im Frühjahre, welcher das kirchliche Jahr begonnen habe, glaubte man: der erstere sei *πρωτόπρωτον*, der zweite *δευτερόπρωτον* genannt worden) (so Capell., Rhenferd, Lampe, God. u. AA.), oder an den ersten Sabbat im zweiten Jahre einer Jahrwoche (so Wieseler und Nösgen). Oder man nahm *πρῶτος* im Sinne von gross und dachte an den zweiten unter den grossen Sabbaten, unter welchen grossen Sabbaten man entweder die den drei grossen Festen (Ostern, Pfingsten und Laubhütten) vorangehenden (so Grot. und Valckenär) oder die beiden ersten Sabbate des kirchlichen Jahres (Seb. Schmid) verstehen zu dürfen glaubte. 5) Noch Andere nahmen *δευτερόπρωτος* im Sinne von: der zweite von vorn, so wie *δευτερέσχατος* den zweiten von hinten bedeute. Doch war dann fraglich, von welchem Anfangspunkt man zu rechnen habe. Während Hitzig, Redslob und Ewald sich als solchen den Anfang des Passafestes dachten, und der Erstere, annehmend, dass der 14. Nisan immer auf einen Sabbat gefallen sei, meinte, dass der 15. Nisan *δευτερόπρωτον* genannt worden sei, Redslob, Ewald und Schanz aber den auf den ersten Passatag folgenden wirklichen Sabbat so benannt glaubten, nahmen Hofmann und Keil den Beginn des Kirchenjahres als Anfangstermin an und meinten demnach, dass der zweite Sabbat im Monat Nisan so genannt worden sei. Doch ist die Annahme ebenso willkührlich als überflüssig, dass die Juden einen bestimmten Sabbat im Jahr durch den Ausdruck *δευτερόπρωτον* bezeichnet haben. Richtiger dürfte sein, dass Lucas nur das zeitliche Verhältniss des im Folgenden erzählten Vorfalles zum vorhergehenden

nennen, also nicht eine absolute, sondern nur eine relative Zeitbestimmung geben will. Wenn er sagt, das Ereigniss sei am zweitersten Sabbat geschehen, so denkt er sich als Anfangstermin der Zählung das im unmittelbar Vorhergehenden Erzählte und will sagen, es sei nicht an dem unmittelbar, sondern an dem zweitfolgenden Sabbat geschehen, es habe also zwischen dem eben Erzählten und dem, zu welchem er jetzt übergeht, ein Sabbat dazwischen gelegen, womit übereinstimmt, dass Matthäus beide durch mehrere dazwischen geschobene Erzählungen von einander trennt. Zu dieser näheren Bestimmung der Zeitfolge konnte er sich aber durch sein chronologisches Interesse, welches im ganzen Evangelium hervortritt, veranlasst fühlen. — *διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ τῶν σποριμων* (der Infin. nach *ἐγένετο ἐν* wie 3, 21. 16, 22. Apost. 4, 5. 9, 3) d. h. Jesus ging (und zwar in Begleitung seiner Jünger) auf einem zwischen Saatfeldern hindurchführenden Wege diesen Feldern entlang. Ueber den Zweck der Wanderung Jesu wird nichts mitgetheilt. Der von ihm zurückgelegte Weg kann aber ein nur ganz kurzer gewesen sein, nicht länger als ein sogenannter Sabbatweg (Apost. 1, 12) d. h. 5000 Ellen oder fünf Stadien, da die Pharisäer nach V. 2 an der Wanderung selbst nicht nur keinen Anstoss nahmen, sondern ihm sogar auf seinem Wege folgten. Der Artikel bei *σπορίμων* weist (falls er ächt ist) auf die bestimmten in jener Gegend befindlichen Saatfelder hin. — *ἤσθιον* absolut. Der Gegenstand ergiebt sich aus dem Zusammenhange. Nach Matthäus war es Hunger, was sie dazu bewog. — Mit *ψώχοντες* (dieser Ausdruck im N. T. nur hier) *ταῖς χερσίν* soll nicht das Verfahren der Jünger nur näher beschrieben werden, sondern es hat den Zweck zu erklären, wie das Thun der Jünger den Pharisäern als eine dem Sabbatgebote widerstreitende Arbeit (vgl. 2 Mos. 16, 26. 35, 3) habe erscheinen können. Das Reiben geschah natürlich, um die Körner von den Hülsen zu lösen. Das Partic. Praes. erklärt sich daraus, dass Lucas das Thun der Jünger als längere Zeit fortdauernd und immer in derselben Weise sich wiederholend sich vorstellt, so dass im Allgemeinen das Zerreiben etwas dem Abrupfen und Essen Gleichzeitiges war. — Der Vorgang kann nur in einer Zeit geschehen sein, in welcher die Saat im Allgemeinen reif war, mithin im Monat Nisan. Wahrscheinlich ist zu denken an die Zeit, welche dem Passafeste des J. 28 (oder 781 p. u. c.) unmittelbar voranging.

V. 2: Einige aber der Pharisäer sprachen zu ihnen:[1]) Warum thut ihr, was an[2]) den Sabbaten zu thun[3]) nicht er-

[1]) *αὐτοῖς* (Rec.) fehlt in Sin BCLX Copt.
[2]) *ἐν* (Rec.) fehlt in Sin ACLX.
[3]) *ποιεῖν* (Rec.) fehlt in BDR It. Vulg.

laubt ist? — Wie 5, 30 richten die Gegner Jesu ihre Frage nicht unmittelbar an ihn, obgleich sie ihm galt, unter dessen Leitung und Auctorität die Jünger, wie sie wussten, handelten. Der Bericht des Matthäus und Marcus, nach welchem die Frage an Jesum selbst gerichtet wird, ist darum sachlich richtig, aber weniger genau. — *ἐν τοῖς σάββασεν* (vgl. 4, 31. 6, 9. 13, 10. Matth. 12, 1. 5. 10 ff. Marc. 1, 21. 2, 23 f. 3, 2. 4) im N. T. constant gebräuchliche Dativbildung statt *ἐν τοῖς σαββάτοις*, abzuleiten von dem ungebräuchlichen Nom. *σάββατ, ατος*. Der Plur. bei Luc. nicht = *ἐν τῷ σαββάτῳ* (vgl. Matth. 12, 2. Marc. 2, 23 f.), sondern wirklicher Plur. (vgl. 4, 31). — Zu beachten ist, dass die Pharisäer nicht daran Anstoss nahmen, dass die Jünger in einem fremden Acker Aehren pflückten (denn diess war etwas nach 5 Mos. 23, 25 gesetzlich Erlaubtes), sondern nur, dass sie es an einem Sabbat thaten. Sie sahen nämlich in dem Aehrenpflücken eine Erntearbeit, welche durch 2 Mos. 34, 21., und in dem Zerreiben derselben mit den Händen eine Speisezubereitung, welche durch 2 Mos. 35, 3. 16, 26 für den Sabbat verboten war.

Jesus, in dessen Gegenwart die Frage an die Jünger gerichtet worden war, übernimmt an ihrer Stelle die Beantwortung. Diese Antwort ist eine doppelte. Zuerst (V. 3 und 4) zeigt er ihnen an einem alttestamentlichen Beispiel, dass es Fälle gebe, in denen, wie sie selbst zugeben müssen, es erlaubt sei, sich über den Buchstaben des Gesetzes hinwegzusetzen, und dann (V. 5) auf den vorliegenden Fall eingehend, macht er sie auf das aufmerksam, was seine Jünger gegenwärtig von der Beobachtung des Sabbatgesetzes entbinde.

V. 3: Und es antwortete ihnen Jesus[1]) und sprach: Aber habt ihr denn das nicht gelesen, was David that, als[2]) ihn selbst und die, welche mit ihm waren,[3]) hungerte? (V. 4:) wie[4]) er nämlich hineinging in das Haus Gottes und die Vorlegebrode nahm und[5]) ass und auch[6]) seinen Begleitern gab, welche doch nur allein den Priestern zu essen erlaubt ist?[7]) — *πρὸς αὐτούς* gehört zu *ἀποκριθείς*. — *ὁ Ἰησοῦς* mit

[1]) Statt *πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησ.* (Rec.) haben AKMRX *ὁ Ἰησ. εἶπεν πρὸς αὐτούς*.

[2]) Statt *ὁπότε* (Rec.) haben Sin BCDLXΔ *ὅτε*.

[3]) *ὄντες* (Rec.) fehlt in Sin BDLX Copt.

[4]) Statt *ὡς* (Rec.) haben AcLRX *πῶς*, während BD beides auslassen.

[5]) Statt *ἔλαβε καί* (Rec.) haben BCLX Copt. Syr. *λαβών*.

[6]) *καί* nach *ἔδωκε* fehlt in BL It. Vulg. Goth. Copt. Syr.

[7]) Am Schluss des Verses hat Cod. D den apokr. Zusatz: *Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ. ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας, τί ποιεῖς, μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.*

Nachdruck an das Ende gestellt. Dass Jesus für seine Jünger eingetreten sei, soll hervorgehoben werden. — *οὐδὲ τοῦτο* kann nicht heissen: nicht einmal diess? (Paul., de W., Mey., Bisp., Weiss, Schanz). Denn dann würde Jesus den Pharisäern den Vorwurf machen, dass sie die Schrift überhaupt so wenig studirten. Sprachlich unmöglich ist aber die Erklärung: nicht auch diess? sc. ebenso wie die Gebote über den Sabbat (Bl., God.). Zu lesen ist vielmehr *οὐ δὲ τοῦτο* (Hofm., Nösg.). Sinn: „Aber habt ihr denn das nicht gelesen?" — Das Factum, auf welches Jesus hier hinweist, wird 1 Sam. 21, 1 ff. erzählt. Jesus konnte dasselbe mit um so grösserem Rechte geltend machen, als David den Pharisäern ohne Weiteres als Auctorität galt. Wenn nun David nach dieser Erzählung eine ausdrückliche Gesetzesvorschrift (vgl. 3 Mos. 24, 8. 9) übertreten hat, ohne dass es von der Schrift gemissbilligt wurde, so war daraus die Lehre zu ziehen, dass es Fälle gebe, in denen Gesetzesübertretungen nicht unbedingt getadelt werden dürfen. — *ὁπότε* da einst (im N. T. nur hier). — Dass David die Handlung aus Hunger gethan habe, wird ausdrücklich hervorgehoben, einmal um sogleich das zu nennen, was ihn entschuldigte, sodann weil in diesem Punkte die Handlung der Jünger der seinigen analog war, die ja auch durch Hunger bewogen worden waren, das Sabbatgebot unbeachtet zu lassen. Ebenso erwähnt Jesus absichtlich die Begleiter des David, da diesen in dem vorliegenden Falle seine Jünger entsprachen. Dass David das Vorhandensein von Begleitern nur vorgab (was mit Unrecht Godet leugnet), thut nichts zur Sache, da feststeht, dass der Priester ihm das heilige Brod auch für seine Begleiter gab und dass David es für sie in Anspruch nahm. Was die Worte *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* betrifft, so ist zu bemerken, dass das Betreten des Tempels seitens Davids an der alttestamentlichen Stelle nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Doch gewährt der alttestamentliche Text auch nicht, wie Bleek meint, den Eindruck, als habe der Priester dem David das Brod hinausgebracht (vgl. die Bemerkungen von Hofmann). Für den Zweck, zu dem Jesus an jenen Vorgang erinnert, war es jedenfalls gleichgültig, ob man das Eine oder das Andere anzunehmen habe. — *οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως* die bei den LXX gewöhnliche Uebersetzung des hebr. Ausdrucks לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת = Brode der Vorlegung, Aufordnung vgl. 1 Chron. 9, 32. 23, 29. — *οὕς* bezieht sich nicht auf *τοῖς μετ' αὐτοῦ* (Mey., Weiss, Schanz), sondern auf *ἄρτους* (God., Nösg.). — *οὐκ ἔξεστι* mit Nachdruck entsprechend dem *οὐκ ἔξεστι* V. 2. — Was die Entgegnung Jesu im Allgemeinen betrifft, so ist zu beachten, dass Jesus nicht darauf ausgeht, seinen Gegnern zum Bewusstsein zu führen, dass das ihnen so anstössige Verhalten seiner Jünger nur mit ihrer eigenen

kleinlichen Auslegung des Gesetzes in Widerspruch stehe, nicht aber mit dem richtig verstandenen Sinne desselben. Er lässt es vielmehr dahingestellt, ob sie das Gesetz auf ihrer Seite haben oder nicht, und zeigt ihnen nur, dass, auch wenn die Jünger das Gesetz übertreten haben, ihre Handlung so gewiss entschuldbar sei, als jene Handlung des David, auf welche er sie verweist, in ihren eigenen Augen entschuldbar war. — Mitunter hat man gemeint, Jesus gehe schon hier genau auf den vorliegenden Fall ein und wolle an dem alttestamentlichen Beispiel zugleich zeigen, dass auch am Sabbat die für das Leben nothwendigen Speisen sich zu verschaffen nicht Unrecht sei. Denn es könne nicht zweifelhaft sein, dass David das 1 Sam. 21, 1 ff. Erzählte am Sabbat gethan habe, da an diesem Tage die Schaubrode der vorangegangenen Woche dem Hohenpriester zugefallen seien (Tert. c. Marc. 4, 12. Beng., Paul., Stier). Allein dass David die Handlung am Sabbat gethan habe, geht doch aus dem Texte nicht sicher hervor, da der Hohepriester auch noch nach diesem Tage von den heiligen Broden übrig haben konnte. Jesus aber hätte, wenn diess der Sinn seiner Argumentation gewesen wäre, ausdrücklich hervorheben müssen, dass David am Sabbat sich die Speise verschafft habe, während er nur hervorhebt, David habe eine Speise für sich und die Seinen angenommen, die nach dem Gesetz nur den Priestern zu geniessen erlaubt war. Man hat den Gedanken Jesu daher für allgemeiner zu halten. Er will zeigen, dass dem A. T. das Wohl des Menschen der Beobachtung des Gesetzes überhaupt vorgehe. Diess zeige dasselbe dadurch, dass es erzähle, wie David, der von den Pharisäern wegen seiner Frömmigkeit mit Recht so hoch gepriesene König, da, wo er in anderer Weise sein Leben nicht erhalten konnte, sich nicht gescheut habe, auch eine ausdrückliche Gesetzesvorschrift zu übertreten, ohne dass es eine Missbilligung seines Verhaltens ausspreche. Daraus sei die Lehre zu entnehmen, dass auch seine Jünger, die sich gegenwärtig in einem ähnlichen Falle befinden, als damals David, nicht zu verurtheilen seien, wenn sie sich über das Sabbatgebot hinweggesetzt haben.

Nachdem Jesus gezeigt hat, dass das Verhalten seiner Jünger in Wahrheit der Gesammtanschauung des A. T. nicht widerspreche, fügt er noch einen Ausspruch hinzu, der geeignet war, alle Zweifel, die etwa noch über das Recht seiner Jünger bei seinen Gegnern vorhanden sein könnten, vollends hinwegzunehmen, falls sie ihn als den erkannt hatten, für den er erkannt sein wollte.

V. 5: Und er sagte ihnen: Herr ist der Menschensohn auch des Sabbates. — Die Einführung des Ausspruchs durch καὶ

ἔλεγεν αὐτοῖς zeigt, dass derselbe nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorigen stehe, womit übereinstimmt, dass Matthäus und Marcus zwischen ihn und den vorigen noch mehrere andere Aussprüche dazwischen schieben. Jesus macht mit demselben etwas Zweites zur Rechtfertigung seiner Jünger geltend. Durch das Bisherige hatte er die Unschuld seiner Jünger nicht eigentlich erwiesen, sondern nur darauf aufmerksam gemacht, dass David unter ähnlichen Verhältnissen ähnlich gehandelt habe. Es konnte aber fraglich erscheinen, ob die Jünger das Recht haben, den David hierin nachzuahmen. Nahm doch David wegen der ihm von Gott zu Theil gewordenen Erwählung eine einzigartige Stellung ein. Diese Stellung in der Theokratie konnte ihm ein Recht geben, welches Andere nicht hatten. Solche Zweifel will Jesus nun durch die jetzt hinzugefügten Worte hinwegräumen, deren Beweiskraft einmal darin liegt, dass die Jünger in seinem Dienste stehen und durch diesen veranlasst sich nicht zuvor mit der nöthigen Speise haben versorgen können und so genöthigt worden sind, sie sich am Sabbat selbst zu verschaffen, sodann darin, dass seine Gegner ihn als das erkennen, was er durch den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sagen will. — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht: der Mensch überhaupt (Grot., Cler., Bolt., Kün., Paul.), sondern wie immer Bezeichnung des Messias (vgl. 5, 24). — Der Nachdruck ruht einerseits auf κύριος, andererseits auf καὶ τοῦ σαββάτου, daher jenes an den Anfang, dieses an das Ende gestellt ist. — καὶ τοῦ σαββάτου d. h. wie in anderer Hinsicht Herr, so auch Herr des Sabbats. Herr des Sabbats ist derjenige, der höher steht, als dieser, dem der Sabbat untergeordnet ist, dessen Werk zu fördern daher wichtiger ist, als den Sabbat zu beobachten. Hat der Messias solche Stellung, so ergiebt sich für die, welche in seinem Dienste stehen: dass sie überall da von der Pflicht, den Sabbat zu beobachten, entbunden sind, wo die Interessen seines Dienstes eine Rücksichtnahme auf den Sabbat nicht zulassen.

4. Heilung am Sabbat.

C. 6. V. 6—11. Vgl. Matth. 12, 9—14. Mrc. 3, 1—6.

Es schliesst sich diese Erzählung nach allen drei Evangelien unmittelbar an die vorige an. Doch ist der Bericht des Lucas insofern genauer, als der der beiden anderen, als er hervorhebt, das Ereigniss, von welchem hier die Rede ist, sei an einem anderen Sabbat geschehen, als das vorige, während es nach Matthäus und Marcus so scheinen könnte, als sei es an demselben, und zwar nach Matthäus unmittelbar darauf, geschehen.

V. 6: Es geschah aber auch[1]), dass er an einem anderen Sabbate in die Synagoge eintrat und lehrete. Und es war daselbst[2]) ein Mensch, und seine rechte Hand war dürr. — Es bildet dieser Vers die Einleitung, durch welche Lucas zu dem, worauf es ihm eigentlich ankommt, der Erwähnung der sich von Neuem regenden Feindschaft der Schriftgelehrten und Pharisäer und der Erzählung von der Art, wie sich Jesus derselben gegenüber verhalten habe, überleiten will. — ἐγένετο mit folgendem Infin. wie V. 1. — Das erste καί gehört nicht zu ἐν ἑτέρῳ σαββ. (= auch an einem Sabbat, und zwar an einem anderen), sondern zum ganzen Gedanken: dem im Vorigen erwähnten Sabbatereigniss soll hier ein anderes an die Seite gestellt werden. — Lucas lässt es dahingestellt, an welchem Sabbat das Ereigniss geschehen sei, da ihm eine Tradition darüber nicht zugekommen war. Da jedoch alle drei Synoptiker den Vorfall an den vorigen anschliessen, ist anzunehmen, dass der Tradition zufolge beide nicht weit auseinander lagen. — Der Artikel vor συναγωγήν bezeichnet letztere als die des Ortes, an dem sich Jesus gerade aufhielt. Zu denken ist wohl an die von Kapernaum, welchen Ort Jesus seit 5, 17 nicht verlassen zu haben scheint. — Des in der Synagoge gehaltenen Lehrvortrages gedenkt nur Lucas. — καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ statt οὗ ἡ χείρ. Die im Verhältniss zu der des Matthäus und Marcus mehr hebraisirende Ausdrucksweise des Lucas zeigt, dass er seine Kenntniss des Vorgangs sicher diesen Evangelien nicht verdankt, worauf auch der ihm eigenthümliche Zusatz ἡ δεξιά führt. — ξηρά (Mrc.: ἐξηραμμένη) dürr, d. h. vollkommen abgemagert, als wären die Säfte vertrocknet, womit natürlich völlige Kraftlosigkeit verbunden war, so dass der Mann die Hand wenig oder gar nicht gebrauchen konnte. Durch die Bemerkung, dass es die rechte Hand gewesen, deren Gebrauch dem Menschen zur Arbeit am unentbehrlichsten ist, soll der elende, bemitleidenswerthe Zustand des Mannes zum Bewusstsein gebracht werden. Nach dem Evangelium der Nazarener und Ebioniten war derselbe (vgl. Hieron. Comment. in Matth. 12, 13) ein Maurer, der früher von seiner Hände Arbeit gelebt hatte, jetzt aber in Folge seines elenden Zustandes sein Brod sich erbetteln musste.

V. 7: Es lauerten[3]) aber[4]) die Schriftgelehrten und die Pharisäer, ob er am Sabbat heilen werde[5]), damit sie eine

[1]) καί (Rec.) fehlt in Sin BLX Copt.

[2]) ἐκεῖ, welches die Rec. hinter ἦν hat, stellen Sin BLR hinter ἄνθρωπος.

[3]) Die Lesart schwankt zwischen παρετήρουν (Rec. nach Sin EKSUVΓΔ) und παρετηροῦντο (ABDLMRXΔΠ).

[4]) αὐτόν hinter δέ (Rec. nach BDLX Copt. Syr.) fehlt in den meisten alt. Docum.

[5]) Statt θεραπεύσει (Rec.) haben Sin ADLΠ θεραπεύει.

Anklage[1]) wider ihn fänden. — Lucas sagt nicht, dass der Mann Jesum um Heilung gebeten habe. Aber die bisher gemachte Erfahrung, nach welcher Jesus Kranke und Elende in seiner Umgebung nicht sehen konnte, ohne ihr Leiden hinwegzunehmen, sobald nicht ihr geistiger Zustand die Heilung verhinderte, machte den Gegnern Jesu von vornherein wahrscheinlich, dass er auch hier nicht eine Ausnahme machen werde, ungeachtet der Sabbat ihn nach ihrer Meinung von Rechts wegen verhindern müsste. — *παρετηροῦντο* sie lauerten, waren mit Spannung darauf hingerichtet, ob er auch dieses Mal, wie früher (vgl. 4, 35), ohne Rücksicht auf den Sabbat, seiner Gewohnheit folgen und den Kranken heilen werde. Wohin ihre Wünsche und Hoffnungen gingen, zeigt der hinzugefügte Absichtssatz *ἵνα εὕρωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ*, aus welchem hervorgeht, dass sie die Hoffnung hegten, er werde die Heilung vornehmen, sich aber vorgenommen hatten, in diesem Falle ihn wegen Verletzung des Sabbatgebotes anzuklagen, welches nach der Auslegung der Schriftgelehrten jede ärztliche Behandlung am Sabbat, ausser wo das Leben des Patienten auf dem Spiele stand, untersagte und den Uebertreter mit der Todesstrafe bedrohte (auf Grund der Gesetzesstellen 2 Mos. 31, 14 ff. 25, 2. 4 Mos. 15, 32 ff.). — *κατηγορίαν* Anklage statt: Ursache der Anklage.

V. 8—10. Beschreibung des Verhaltens Jesu gegenüber diesen feindseligen Plänen.

V. 8a: Er aber wusste ihre Gedanken. — Obwohl seine Gegner ihre Gedanken nicht ausgesprochen, sondern ihn nur still beobachtet hatten — denn der Bericht des Matthäus, nach welchem sie Jesum gefragt haben sollen: „Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?", ist der zweifellos ungenauere — durchschaute Jesus doch ihre Pläne, und zwar nicht, weil er sie aus ihren Mienen errieth (Paul.), sondern kraft seines in das Innere der Menschen dringenden Erkennens (vgl. 5, 22. Joh. 2, 24 f.).

V. 8b: Und er sprach[2]) zu dem Menschen[3]), der die dürre Hand hatte: Stehe auf[4]) und stelle dich in die Mitte! Er aber[5]) stand auf und trat hin. — Diese Aufforderung hat weder den Zweck, das Mitleid der Gegner mit dem Unglücklichen anzuregen (Stier), noch zu zeigen, dass sein Thun die vollste Oeffentlichkeit nicht zu scheuen brauche (Weiss, Keil, Holtzm.), auch nicht:

[1]) Statt *κατηγορίαν* (Rec.) haben Sin BSX It. Syr. *κατηγορεῖν*.

[2]) Statt *καὶ εἶπε* (Rec.) haben Sin BLX *εἶπεν δέ*.

[3]) Statt *ἀνθρώπῳ* (Rec.) haben Sin BL *ἀνδρί*.

[4]) Statt *ἔγειραι* (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen *ἔγειρε*.

[5]) Statt *ὁ δέ* (Rec.) haben Sin BDLX It. Vulg. Copt. *καί*.

das Wunder, das Jesus zu thun vorhat, recht auffallend zu machen (Steinm., God.). Die letztere Annahme lässt unerklärt, wesshalb Jesus diese Aufforderung schon jetzt und nicht erst unmittelbar vor der Heilung an den Kranken richtet. Vielmehr will er bewirken, dass die ganze in der Synagoge versammelte Volksmenge erkenne, dass die Frage an seine Gegner, die er unmittelbar folgen lässt, zu dem Kranken in Beziehung stehe, was sie sonst nicht erkannt hätte, da sie von den böswilligen Plänen der Pharisäer nichts wusste und die Meisten den Kranken bisher vielleicht gar nicht einmal beachtet hatten. Jesus will also den bisher mitten unter den übrigen Zuhörern ruhig dasitzenden Kranken aus seiner Verborgenheit hervorziehen und die Aufmerksamkeit der Menge auf ihn hinrichten, nebenbei vielleicht auch in diesem selbst den Wunsch nach Heilung wecken. Nachdem diess geschehen, richtet er dann an seine Gegner eine Frage. — *ἔγειρε* wie 5, 24. — *ἔστη* sc. *εἰς τὸ μέσον*.

V. 9: Es sprach nun[1]) Jesus zu ihnen: Ich will euch etwas[2]) fragen[3]): Ist es erlaubt, an Sabbaten[4]) wohl zu thun oder übel zu thun? eine Seele zu retten oder zu tödten?[5]) — Da die zweite Doppelfrage nur den Zweck haben kann, den Sinn der ersten näher zu bestimmen, so kann *ἀγαθοποιεῖν* und *κακοποιεῖν* hier nicht heissen: gut, pflichtmässig und schlecht handeln (Fritzsche, Olsh., Mey., Weiss, Keil, Holtzm.), sondern nur: Jemandem Gutes oder Böses erweisen. — Was den Sinn der Frage betrifft, so meint man gewöhnlich: Jesus gehe von der Voraussetzung aus, dass die Unterlassung des Guten, das man dem Nächsten erweisen könne, so viel sei, als ihm Böses zuzufügen, und dass das dem Nächsten die Gesundheit nicht Wiederherstellen, wo man es könne, so viel sei, als ihn dem Tode preisgeben (Paul., de W., Neand., Stier, Bl., God., Steinm., Hofm., Schanz). Allein diess würde in dem vorliegenden Falle nicht zutreffend gewesen sein, wo ein Aufschub der Heilung das Leben des Kranken nicht gefährdet haben würde. Jesus denkt vielmehr bei dem zweiten Theil der Frage an die feindseligen Absichten seiner Gegner, welche sich nicht scheuten, am Sabbat Mordpläne zu schmieden (Oosterz.), und der Sinn seiner Frage ist: Was verträgt sich besser mit dem Sabbat: einem Menschen die Gesundheit wieder-

1) Statt *οὖν* (Rec.) haben Sin BDL It. Vulg. Goth. *δέ*.

2) Statt *τι* (Rec.) haben Sin BDL It. Vulg. Copt. *εἰ*. Doch erweckt letzteres den Verdacht, aus Matth. entnommen zu sein. Zu lesen ist aber nicht *ὑμᾶς· τί*, sondern *ὑμᾶς τι*.

3) Statt *ἐπερωτήσω* (Rec.) haben Sin BL Copt. Vulg. *ἐπερωτῶ*.

4) Statt *τοῖς σάββασιν* (Rec.) haben Sin BDL *τῷ σαββάτῳ*.

5) Statt *ἀποκτεῖναι* (Rec.) haben Sin BDLX *ἀπολέσαι*.

herzustellen? oder darauf zu sinnen, dass man einen Menschen um's Leben bringe? Dann verhält sich Jesus hier nicht bloss vertheidigend, sondern angreifend. Er will seinen Gegnern zum Bewusstsein bringen, dass nicht er, sondern sie selbst in Wahrheit den Sabbat entheiligen, indem sie sich nicht scheuen, am Sabbat Mordpläne zu fassen, während er nur daran denke, einem Menschen die Gesundheit wiederzugeben. Jesus fordert sie nun auf, selbst zu entscheiden, welches von beiden mit Recht als eine Entheiligung des Sabbats angesehen werden könne. Obwohl er sich nicht näher darüber ausspricht, was er mit dem *κακοποιῆσαι* und *ἀποκτεῖναι* meine, verstanden ihn doch seine Gegner und fühlten sich getroffen. Von einer Antwort derselben erzählt Lucas nichts. Marcus sagt ausdrücklich, sie hätten geschwiegen. Die Erkenntniss, dass Jesus sie durchschaue, brachte sie offenbar ausser Fassung und benahm ihnen den Muth zu antworten. — *ψυχήν* nicht: Leben, sondern: ein persönliches lebendiges Wesen. — *ἀποκτεῖναι* mit *ψυχήν* zu verbinden.

V. 10: Und nachdem er sie Alle ringsum angesehen hatte, sprach er zu ihm[1]): Strecke deine Hand aus! Er aber that es[2]). Und wiederhergestellt[3]) ward seine Hand[4]) wie die andere.[5]) — Jesus sieht sie Alle an, um eine Antwort auf seine Frage abzuwarten, nach Marcus mit Unwillen und Schmerz über ihre Verstockung. Da eine solche nicht erfolgte, womit sie zu erkennen gaben, dass sie nicht den Muth hatten, die Heilung als ungesetzlich zu bezeichnen, vollzieht Jesus dieselbe, und zwar mittels des an den Kranken gerichteten Befehles, die Hand auszustrecken, durch welchen er der gelähmten Hand neue Kraft verlieh, so dass der Kranke dem Befehle Folge zu leisten vermochte. Indem der Mann so that, wie ihm Jesus befohlen, bewies er, dass er geheilt sei. — *ἀπεκατεστάθη* hat hier nicht die Bedeutung des Plusquamperf. (Fritzsche), es soll aber auch nicht aussagen, dass die völlige Herstellung erst auf das Ausstrecken gefolgt sei (z. B. Luther). Der Sinn ist vielmehr: „Und so ward hergestellt", womit die Wirkung des Wortes Jesu, die schon mit *ὁ δὲ ἐποίησεν* ausgesprochen war, noch einmal deutlich hervorgehoben wird. — *ὡς ἡ ἄλλη* Hinweisung auf die Vollständigkeit der Heilung.

[1]) Statt *τῷ ἀνθρώπῳ* (Rec. nach Sin DLX It. Vulg. Copt.) ist zu lesen *αὐτῷ*.

[2]) *οὕτως* hinter *ἐποίησεν* (Rec. nach KΠ) ist zu tilgen.

[3]) Statt *ἀποκατεστάθη* (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen *ἀπεκατεστάθη*.

[4]) *ὑγιής* hinter *αὐτοῦ* (Rec. nach EMSVΓΔ) fehlt in den meisten Handschriften und sämmtlichen Versionen.

[5]) *ὡς ἡ ἄλλη* (Rec.) fehlt in Sin BL Copt. Vulg. Sax.

V. 11: Sie aber wurden voll Wuth, und beredeten sich mit einander, was sie Jesu thun sollten.[1]) — ἐπλήσθησαν ἀνοίας eig. sie wurden mit Unverstand erfüllt d. h. ihre Wuth und Erbitterung erreichte einen so hohen Grad, dass sie wie wahnsinnig wurden, sich wie solche geberdeten, die den Verstand verloren haben. Es war diess wohl nicht bloss die Folge davon, dass Jesus in diesem Falle ihre Pläne vereitelt hatte, sondern hauptsächlich davon, dass sie seine Ueberlegenheit erkannt hatten und sich ihm gegenüber machtlos fühlten. Dazu kam, dass Jesus ihre Gedanken offen aufgedeckt und sie vor der ganzen versammelten Menge bloss gestellt hatte. — Eine weitere Folge dieses Ereignisses wird genannt in den Worten: καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησοῦ. Damit trat ihre Opposition in ein neues Entwickelungsstadium. Bis dahin hatten sie ohne bestimmten Plan gehandelt, Sie hatten nur die sich von selbst ihnen darbietenden Gelegenheiten benutzt, um Jesum zu stürzen. Nachdem sie nun aber erkannt hatten, dass sie auf diesem Wege nicht zum Ziele gelangten, traten sie jetzt mit einander über die zu ergreifenden Maassregeln in Berathung (διαλαλεῖν im N. T. nur hier und 1, 65). Marcus fügt hinzu: sie hätten sich jetzt auch mit den Herodianern d. i. den Räthen des über Galiläa herrschenden Königs Herodes Antipas in Verbindung gesetzt. Letzteres geschah offenbar, um den Erfolg ihrer Pläne dadurch zu sichern, dass sie die in ihr Interesse zogen, welche die äussere Gewalt in ihren Händen hatten. Wir haben nach solchen Schritten zu erwarten, dass die Gegner Jesu von jetzt an nicht mehr vereinzelt, sondern als geschlossene Partei handeln werden, welche ihr Ziel fest in's Auge fasst und entschlossen ist, im Nothfall auch äussere Gewalt gegen Jesum anzuwenden.

Wir nehmen an, dass unmittelbar nach dem eben geschilderten Vorgang Jesus für kurze Zeit Galiläa verliess und nach Jerusalem wanderte, um das Passafest, das schon die Stelle 6, 1 als nahe bevorstehend voraussetzte, in üblicher Weise zu besuchen, und dass dort das Joh. 5, 6 ff. näher beschriebene Ereigniss eintrat, in Folge dessen die Feindschaft seiner Gegner in aller Schärfe hervortrat. Lucas übergeht dieses Ereigniss mit Stillschweigen, weil er von demselben keine nähere Kenntniss hatte, und erzählt im Folgenden die Ereignisse, welche folgten, nachdem Jesus aus Jerusalem nach Galiläa wieder zurückgekehrt war.

[1]) Statt ποιήσειαν (Rec.) haben BLΔ ποιήσαιεν.

Fünfter Abschnitt.

Verhalten Jesu gegenüber dem sich kund thuenden Unglauben.

C. 6. V. 12 bis C. 7. V. 50.

Nachdem Lucas im vorigen Abschnitt die Entstehung und das Wachsen des Conflictes zwischen Jesus und den Führern des israelitischen Volkes beschrieben hat, geht er jetzt dazu über, zu zeigen, was Jesus in der unmittelbar darauf folgenden Zeit gethan habe, um diesen Gegensatz zu überwinden und das ihm übertragene Werk siegreich zu Ende zu führen. Zuerst zeigt der Evangelist, wie Jesus durch den Unglauben der bisherigen Führer des Volkes veranlasst worden sei, demselben neue Führer zu geben, indem er erzählt, dass Jesus aus der Zahl seiner bisherigen Jünger zwölf ausgesondert habe, damit diese das von ihm zu gründende Gottesreich vorbereiteten, und dass er diese durch eine grosse Rede in ihr Amt eingeführt habe. Darauf erzählt er von zwei grossen Wundern, durch welche Jesus auf das Urtheil des Volks über seine Person einzuwirken gesucht, hierauf von einer Rede, die er an das Volk gehalten, um dieses über die entscheidende Bedeutung der gegenwärtigen Zeit aufzuklären, und endlich: wie er auch von seinen Gegnern ungeachtet ihres Unglaubens sich nicht zurückgezogen, sondern auf sie seine seelsorgerliche Wirksamkeit fortgesetzt habe, wie aber immer aufs Neue sich gezeigt habe, dass im Grossen und Ganzen nur die Sünder für sein Wort empfänglich seien, während die Pharisäer und Schriftgelehrten dasselbe verachteten. Es zerfällt der Abschnitt in fünf einzelne Erzählungen 1) 6, 12—49. 2) 7, 1—10. 3) 7, 11—17. 4) 7, 18—35. 5) 7, 36—50.

1. Bericht von der Apostelwahl und einer an diese sich anschliessenden bedeutungsvollen Rede Jesu an die Jünger und das Volk.

C. 6. V. 12—49. Vgl. Mrc. 3, 13—19. Matth. 10, 2—4. (5, 1 bis 7, 27.)

Der Bericht zerfällt in zwei Theile, a) die Apostelwahl und die mit ihr in Verbindung stehenden Umstände (V. 12—19), b) die darauf von Jesus an die Apostel und das Volk gehaltene Rede (V. 20—49).

a. Die Apostelwahl (V. 12—19).

V. 12: Es geschah aber in diesen Tagen, dass er hinausging[1]) auf den Berg, um zu beten; und er brachte die ganze Nacht im Gebete zu Gott zu. — *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* eine

[1]) Statt *ἐξῆλθεν* (Rec.) haben Sin ABDL *ἐξελθεῖν αὐτόν*. Correctur!

ungefähre Zeitbestimmung = in demselben Zeitabschnitt, in welchen die eben erzählten Vorgänge fielen. Gemeint ist die Zeit, in welcher offenbar geworden war, dass die geistlichen Führer des Volks, weit entfernt, sich gläubig Jesu zuzuwenden, sich vielmehr immer entschiedener von ihm abwendeten. — ἐξῆλθεν sc. von dem Ort, an dem sich Jesus unmittelbar zuvor aufgehalten hatte, vermuthlich Kapernaum. — εἰς τὸ ὄρος nicht: auf das Gebirge (Thol., Ebr., God., Bl., Schanz, Holtzm.), auch nicht: auf den durch die Tradition bekannten Berg (Fritzsche, de W., Baur, Achelis), noch weniger: auf den ideellen Berg Gottes (Volkm.), sondern: auf den dort, wo er sich gerade aufhielt, befindlichen Berg (Mey., Hofm., Nösg., Weiss), der nach 7, 1 in der Nähe von Kapernaum zu suchen ist. Auf einen Berg begab sich Jesus, weil er, wie προσεύξασθαι hinzufügt, die Absicht hatte zu beten, wozu er eines stillen, einsamen Ortes bedurfte (vgl. 9, 28). — Mit den folgenden Worten (bis Ende von V. 16) wird darauf über das, was Jesus während seines Aufenthaltes auf dem Berge gethan habe, nähere Mittheilung gemacht. Aus ἦν διανυκτερεύων geht hervor, dass das Hinausgehen auf den Berg des Abends geschah. Die ganze folgende Nacht verharrte Jesus in der Einsamkeit, ausschliesslich mit Beten beschäftigt, während seine Jünger, die ihm auf den Berg gefolgt waren, sich in einiger Entfernung von ihm aufhalten mochten. Mit Tagesanbruch vereinigte er sich wieder mit letzteren und vollzog darauf den so wichtigen Act der Apostelwahl. — Mit Hervorhebung der langen Dauer des Gebets will Lucas darauf hinweisen, dass es nicht eine gewöhnliche Gebetsandacht gewesen, wie sie Jesus oft hielt, sondern ein Gebet, bei welchem es sich um besonders wichtige Gegenstände gehandelt habe, die eben darum die Gedanken Jesu nicht bloss flüchtig und vorübergehend, sondern dauernd beschäftigt haben. Ohne Zweifel bezog sich das Gebet dieses Mal vorzugsweise auf die eben erfahrene Feindschaft. Jesus bedurfte nach solchen Erfahrungen der Stärkung von oben. Als Folge des Gebets haben wir uns die Handlung zu denken, die Jesus nach Beendigung desselben vollzog. Der Verkehr mit seinem himmlischen Vater brachte in ihm den Entschluss zur Reife, dem Volke statt der bisherigen Führer, die sich als unfähig erwiesen hatten, in die Absichten Gottes einzugehen und Jesu in der Durchführung seines Werkes zu dienen, neue brauchbarere zu geben. Zugleich bezog sich das Gebet wohl auf die Auswahl selbst. Jesus bat Gott, dass er ihn erleuchten möge, diejenigen zu erkennen, welche ihrer ganzen Beschaffenheit nach am geeignetsten wären, um das wichtige Amt recht zu verwalten, das er ihnen anvertrauen wollte. — διανυκτερεύειν ἔν τινι die Nacht ausdauern bei etwas, die ganze Nacht hindurch mit etwas beschäftigt bleiben, im

N. T. ἅπ. λεγ. — προσευχὴ τοῦ θεοῦ ebenfalls nur hier. Lucas will damit nicht eine für's Gebet bestimmte Oertlichkeit, einen Betplatz (vgl. Apost. 16, 13) bezeichnen (Drus., Hamm., Olear.), bei welcher Annahme τοῦ θεοῦ ebenso zu nehmen wäre, wie bei ναὸς τοῦ θεοῦ, sondern er nennt die Thätigkeit, in welcher Jesus verharrte. Die Hinzufügung von τοῦ θεοῦ hat den Zweck, den Begriff des Gebetes stärker hervortreten zu lassen.

V. 13: Und als es Tag geworden war, rief er seine Jünger herbei, und nachdem er von ihnen zwölf ausgewählt hatte, welche er auch Apostel nannte, (V. 14:) Simon, den er auch Petrus nannte, und Andreas seinen Bruder,[1]) Jacobus und Johannes, Philippus und Bartholomäus, (V. 15:)[1]) Matthäus und Thomas,[1]) Jacobus, den Sohn des[2]) Alphäus, und Simon, der da Eiferer heisst, (V. 16:)[1]) Judas den des Jacobus und Judas Iskariot,[3]) welcher auch[4]) Verräther wurde, (V. 17:) und nachdem er mit ihnen hinabgestiegen war, trat er an eine ebene Stelle. — καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα (vgl. 4, 42. 22, 66. Apost. 12, 18. 16, 35. 23, 12. 27, 29. 33. 39) Gegensatz zu den unmittelbar vorangehenden Worten. Dem Gebete während der Nacht, durch welches Jesus sich neu gekräftigt hatte, folgte mit Tagesanbruch gesteigerte Thätigkeit, indem er 1) aus der grösseren Zahl der ihn begleitenden Jünger zwölf absonderte und sie zu seinen Aposteln ernannte (V. 13—16), 2) mit diesen vom Berge zu den unten versammelten Volkshaufen hinabstieg und unter letzteren alle die heilte, welche der Heilung bedurften (V. 17—19), und 3) an seine Jünger eine längere Rede hielt (V. 20—49). — προσεφώνησε er rief sie herbei, denn sie hatten während der Nacht in seiner Nähe geweilt. — τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (vgl. 5, 30. 33. 6, 1) d. h. alle diejenigen, welche sich bis dahin enger an ihn angeschlossen hatten und seine constanten Begleiter geworden waren. Ihre Zahl muss eine nicht unbedeutende gewesen sein, da sie V. 17 als ὄχλος μαθητῶν bezeichnet werden. — καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα d. h. aus der versammelten Jüngerschaar las er zwölf aus und sonderte sie von den Uebrigen ab. Unrichtig Schleiermacher: er holte die Zwölf zusammen, so das Lucas von der Wahl der Zwölf gar nicht berichten

[1]) Die Rec. lässt nach den meisten Codd. καί vor Ἰάκωβον, Φίλιππον, Ματθαῖον, Ἰούδαν aus, so dass die Apostel hier wie bei Matthäus 10, 2 ff. paarweise aufgezählt werden, während Sin BDL καί vor jedem einzelnen Namen haben.

[2]) τὸν τοῦ vor Ἀλφαίου (Rec.) fehlt bei Sin BL.

[3]) Sin BDL haben Ἰσκαριώθ statt Ἰσκαριώτην (Rec.).

[4]) καί vor ἐγένετο fehlt bei Sin DL und mehreren alten Versionen.

würde. Denn diese Auffassung der Worte wird durch die Bedeutung von ἐκλεξάμενος (vgl. Joh. 6, 70. 13, 18. 15, 16. Apost. 1, 2. 6, 5) verboten. Nicht ganz übereinstimmend ist dieser Bericht des Lucas mit dem des Marcus (3, 13. 14), nach welchem Jesus überhaupt nur die herbeirief, welche er zu Aposteln ernennen wollte, wonach das Herbeirufen und die Auswahl zusammengefallen wäre. Die Zwölfzahl ist nicht für zufällig zu halten (Schleierm.), sondern steht ohne Zweifel zu der Zwölfzahl der Stämme Israels in Beziehung (vgl. 22, 30. Matth. 19, 28) und symbolisirt den Umfang ihrer Mission. Ausser dieser Stelle wird der Zwölfe bei Lucas noch 8, 1. 9, 1. 12. 18, 31 Erwähnung gethan. — Durch die Bemerkung οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε will Lucas theils aussprechen, dass die Gewählten mit den unter dem Namen der Apostel bekannten Männern, welche im Folgenden noch ausdrücklich aufgezählt werden, identisch seien, und dass Jesus selbst ihnen diesen Amtsnamen gegeben habe, theils will er über den Zweck der Auswahl Aufschluss geben. Aus dem Namen „Apostel" (= שָׁלוּחַ) d. h. Abgesandte, Boten, Bevollmächtigte, soll der Leser die Thätigkeit erkennen, für die sie Jesus bestimmt hatte. Willkührlich ist daher die Annahme, Jesus habe durch die Absonderung nur bezweckt, dass die Zwölf für jetzt, wo er im Begriff war, den Berg hinabzugehen und zu der Volksmenge zu treten, seine nächste Umgebung bilden (Hofm.), oder dass sie Zeugen der nachfolgenden grossen Rede werden sollten (Schleierm.). Die Worte lassen übrigens zweifelhaft, wann ihnen Jesus den Amtsnamen „Apostel" gegeben habe. Denn dass diess bei der Absonderung selbst geschehen (de W., Mey., God., Weiss), besagen dieselben ebensowenig, als aus dem Aorist mit Sicherheit zu schliessen ist, dass es erst irgendwann später geschehen sei (gegen Schleierm., Hofm.). — Was die Namen der V. 14—16 aufgezählten zwölf Apostel betrifft, so stimmen diese mit denen, welche die drei anderen im N. T. enthaltenen Apostel-Verzeichnisse (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Apost. 1, 13) darbieten, mit der alleinigen Ausnahme überein, dass statt des Namens Ἰούδας Ἰακώβου, wie er sich hier und Apost. 1, 13 findet, bei Marcus der Name Θαδδαῖος, bei Matthäus Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος aufgeführt wird. In der Reihenfolge der Namen dagegen weicht das gegenwärtige Verzeichniss von den drei übrigen einigermaassen ab. Eine Uebereinstimmung findet zwar insofern statt, als dieselben vier Namen, nämlich Petrus, Andreas, Jacobus, Johannes, überall an den Anfang, dieselben vier, nämlich Philippus, Bartholomäus, Matthäus und Thomas, in die Mitte, endlich dieselben vier, nämlich Jacobus Alphäi, Simon Zelotes, Judas Jacobi (Thaddäus oder Lebbäus) und Judas Iskariot überall an das Ende gestellt werden. Innerhalb der aus je

4 Namen bestehenden 3 Gruppen, die übrigens nirgends als zusammengehörige Gruppen bezeichnet werden, findet aber überall verschiedene Ordnung statt, nur dass in allen Verzeichnissen die erste Tesserade mit Petrus, die zweite mit Philippus, die dritte mit Jacobus Alphäi begonnen, die ganze Reihe aber mit Judas Iskariot (der jedoch in der Apostelgeschichte ganz fehlt) geschlossen wird. — Ausserdem ist hervorzuheben, dass Lucas im Evangelium hinsichtlich der Ordnung innerhalb der ersten Tesserade mit der des Matthäus, hinsichtlich der innerhalb der zweiten mit der des Marcus, hinsichtlich der innerhalb der dritten mit der der Apostelgeschichte übereinstimmt; ferner: dass er die einzelnen Namen paarweise aufführt, indem er immer je zwei durch *καί* mit einander verbindet, wie diess auch Matthäus und theilweise die Apostelgeschichte, nicht aber Marcus, thut, wozu er vielleicht dadurch bewogen wurde, dass er die durch äussere Verwandtschaft oder irgendwie sonst enger mit einander verbundenen auch als zusammengehörig kenntlich machen wollte, vielleicht aber auch der Umstand mitwirkte, dass Jesus später, wie Marcus 6, 7 mittheilt, die erwählten Apostel paarweise aussandte. Endlich ist zu bemerken, dass Lucas die Namen der Apostel nach einer gewissen Rangordnung folgen lässt. Diese zeigt sich nämlich 1) darin, dass er den Petrus zuerst, den Judas Iskariot zuletzt nennt, 2) dass er die sieben Apostel, deren Berufung mit einem wichtigen Ereigniss in Verbindung stand, und über welche daher in der Tradition sich eine nähere Kenntniss erhalten hatte, zuerst und dann erst die übrigen fünf namhaft macht, 3) dass er die 6 Apostel, welche gleich im ersten Anfang sich Jesu angeschlossen hatten, dem Matthäus, der erst geraume Zeit später berufen worden, voranstellt.

Zuerst nennt Lucas zwei Brüder-Paare, nämlich Simon Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes, und zwar ebenso wie Matthäus so, dass er das eine Brüderpaar hinter das andere stellt, während Marcus und die Apostelgeschichte die beiden Söhne Zebedäi zwischen Petrus und Andreas, die Söhne des Jonas, stellen. Es werden diese beiden Paare wohl desshalb in allen Verzeichnissen an die Spitze gestellt, weil sie die Jünger waren, die sich zuerst an Jesum angeschlossen hatten und in besonders engem Verhältniss zu ihm standen (vgl. Marc. 1, 29. 13, 3). Von ihrer ersten Bekanntschaft mit Jesu berichtet Joh. 1, 41 ff., von ihrer eigentlichen Berufung Matth. 4, 18 ff. Marc. 1, 16 ff., endlich von ihrer inneren Entscheidung für seine Sache Luc. 5, 2 ff. Zuerst wird unter diesen Simon genannt, welcher den Beinamen Petrus führte, und zwar nicht zufällig (Matthäus bezeichnet ihn ausdrücklich als *πρῶτος*), sondern weil er unter allen Aposteln der anerkannt hervorragendste war, nicht sowohl

durch seine Glaubensstärke (vgl. Matth. 26, 69 ff. u. Parall.), als wegen seiner natürlichen Individualität, welche ihn geeignet machte, in Rede und That voranzugehen, wo die übrigen schüchtern zurückblieben (vgl. Marc. 14, 29. 31. 54. Joh. 18, 10). In den Evangelien erscheint er in den bei Weitem meisten Fällen als Sprecher unter den Aposteln. Bald redet er im Namen der Zwölf (Matth. 17, 4. 19, 27. Luc. 12, 41), bald antwortet er, wo sie gefragt worden waren (Matth. 16, 16. Marc. 8, 29. Luc. 9, 20), bald redet ihn Jesus statt Aller an (Matth. 26, 40). Er war es, der durch seine bekannte Predigt am Pfingstfest den Grundstein der Kirche legte und während des ganzen apostolischen Zeitalters das höchste Ansehen in der Kirche genoss. Er war der Sohn eines gewissen Jonas (Matth. 16, 17. Joh. 1, 43. 21, 16), gebürtig aus Bethsaida (Joh. 1, 45), aber ansässig zu Kapernaum (Luc. 4, 38. Matth. 8, 14), wo er das Fischergewerbe betrieb (Matth. 4, 18. Marc. 1, 16. Luc. 5, 3). Sein eigentlicher Name war Simon (vgl. Matth. 17, 25. Marc. 14, 37. Luc. 22, 31. 24, 34. Joh. 21, 15. Apost. 15, 14). Die hier hinzugefügte Bemerkung *ὃν καὶ ὠνόμασε Πέτρον* (vgl. Marc. 3, 16) findet ihre Bewährung in der Stelle Joh. 1, 43, nach welcher Jesus gleich bei seiner ersten Bekanntschaft mit ihm ihm den Ehrennamen *Κηφᾶς* beigelegt hatte, den er ihm dann bei einer späteren Gelegenheit bestätigte (Matth. 16, 18). — Mit Petrus zusammengestellt wird hier Andreas. Dieser gehörte auch zu den vertrautesten Jüngern Jesu (vgl. Marc. 13, 3. Joh. 6, 8. 12, 22), stand aber in dieser Hinsicht hinter Petrus und den beiden Zebedäiden zurück (vgl. Matth. 17, 1. Marc. 5, 37. 14, 33), wesshalb Marc. 3, 18. 13, 3. Apost. 1, 13 ihn erst an vierter Stelle nennen. Wenn er hier und Matth. 10, 2 schon an zweiter Stelle aufgeführt wird, so liegt der Grund offenbar in seinem Verhältniss zu Petrus, daher denn dieses auch ausdrücklich betont wird. Er war wie Petrus ursprünglich Johannesjünger (Joh. 1, 39), schloss sich aber nach Joh. 1, 35 ff. noch früher als sein Bruder an Jesum an. — Die darauf genannten beiden Apostel Jacobus und Johannes waren auch ursprünglich Johannesjünger, traten aber ebenfalls schon in ältester Zeit zu Jesus in ein Jüngerverhältniss (Joh. 1, 37 ff.). Sie waren Söhne eines gewissen Zebedäus (Matth. 4, 21. Marc. 1, 19 f. Matth. 10, 2. Marc. 10, 35. Matth. 27, 56. Luc. 5, 10. Joh. 21, 2), der das Gewerbe der Fischerei am Galiläischen See betrieb (Matth. 4, 21. Marc. 1, 20), und der Salome (Matth. 27, 55. vgl. Marc. 15, 40), die wir unter den Frauen finden, welche Jesum zeitweise auf seinen Reisen begleiteten (Marc. 15, 41. 16, 1. vgl. Matth. 20, 20). Ihre eigentliche Berufung wird Matth. 4, 21 ff. Marc. 1, 19 ff. vgl. Luc. 5, 1—11 erzählt. Mit Petrus zusammen waren sie die vertrautesten Jünger Jesu (vgl. Matth. 17, 1.

26, 37. Marc. 1, 29. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 14, 33. Luc. 8, 51. 9, 28. 22, 8), Johannes war aber unter ihnen wieder derjenige, der Jesu am nächsten stand (vgl. Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. vgl. 21, 7. 20). Nach Marc. 3, 17 gab Jesus beiden Brüdern den Namen Boanerges d. h. Donnersöhne, wohl mit Rücksicht auf ihr natürliches heftiges Temperament (vgl. Luc. 9, 49. 54). Wahrscheinlich war Jacobus der ältere Bruder, da er an fast allen Stellen, wo er mit Johannes zusammen genannt ist, diesem vorangestellt wird. Er wurde der erste Märtyrer unter den Aposteln, da er schon im J. 44 durch Herodes Agrippa enthauptet wurde (vgl. Apost. 12, 2), während Johannes, der nachmalige Verfasser der Apokalypse und des vierten Evangeliums, alle anderen Apostel überlebte, nachdem er anfangs in Jerusalem (vgl. Gal. 2, 9. Apost. 15, 2 ff.), später in Kleinasien (vgl. Iren. c. haes. III. 1, 1. II. 22, 5) längere Zeit eine sehr einflussreiche Stellung eingenommen hatte. — Das dritte Paar bilden Philippus und Bartholomäus. Was den Philippus betrifft, der mit Andreas gemein hat, einen griechischen Namen zu führen, so war dieser, wie Petrus und Andreas aus Bethsaida gebürtig (Joh. 1, 44 f.) und gehörte ebenfalls zu den ältesten Jüngern Jesu. Sein erstes Zusammentreffen mit Jesu wird Joh. 1, 44 f. geschildert. In der späteren evangelischen Geschichte tritt er noch dreimal hervor (vgl. Joh. 6, 5 ff. 12, 21 ff. 14, 8). Ueber Bartholomäus ist etwas Sicheres nicht bekannt, da dieser Name nur in den vier Apostel-Verzeichnissen vorkommt, in der Darstellung der evangelischen Geschichte aber nirgends ein Apostel unter diesem Namen hervortritt. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber war Bartholomäus auch nicht sein eigentlicher Name, sondern nur Zuname (= Sohn des Tolemäus), wie Bar Jona ein Zuname des Simon Petrus war (Matth. 16, 17). Sein eigentlicher Name war vermuthlich Nathanael, der Joh. 1, 46 in gleicher Weise mit Philippus zusammengestellt wird, als Bartholomäus in den synoptischen Apostelverzeichnissen, und Joh. 21, 2 mitten zwischen Aposteln erwähnt wird[1]). Dann schloss auch er sich gleich im ersten Anfang an Jesum an (Joh. 1, 48 ff.), und erhielt damals von Jesu hinsichtlich

[1]) Die Kirchenväter leugneten die Apostelschaft des Nathanael. Holtzmann und Keim halten für möglich, dass Nathanael identisch sei mit dem zweiten Simon unter den Aposteln, weil dieser Mrc. 3, 18, Matth. 10, 4 als *Κανανίτης (Καναναῖος)* bezeichnet werde, welche Näherbezeichnung sie auf seine Abkunft aus Kana beziehen, welches auch der Geburtsort des Nathanael war. Andere (Strauss, Volkmar) identificiren ihn wegen der Bedeutung seines Namens mit Matthäus, Grimm und Hilgenfeld aus demselben Grunde mit dem Ersatzapostel Matthias, endlich Späth und Rovers wegen des ihm von Jesus gegebenen Zeugnisses mit Johannes.

seines Charakters ein sehr anerkennendes Zeugniss. Sein Geburtsort war nach Joh. 21, 2 Kana in Galiläa. Philippus und Bartholomäus werden zu einem Paare mit einander verbunden, nicht nur weil sie fast gleichzeitig berufen worden waren, sondern auch weil sie, wie es scheint, schon vor ihrer Berufung einander nahe gestanden hatten, vgl. Joh. 1, 46. — Als viertes Paar nennt Lucas den Matthäus und Thomas. Von dem ersteren derselben wissen wir, dass er ausser dem Namen Matthäus auch den Namen Levi führte (vgl. Mrc. 2, 14. Luc. 5, 27. 29), dass er der Sohn eines gewissen Alphäus (Mrc. 2, 14) und, ehe er Jesu Jünger wurde, Zolleinnehmer in der Nähe von Kapernaum war (Matth. 9, 9 f. 10, 3. Mrc. 2, 14. Luc. 5, 27). Seine Berufung fällt in eine bedeutend spätere Zeit, als die der bisher genannten Apostel. Wahrscheinlich war dieselbe erst einige Wochen vor dem Ereigniss geschehen, von welchem hier die Rede ist. In der späteren evangelischen Geschichte tritt er nicht weiter hervor. Dagegen erlangte er in der ältesten Kirche eine Berühmtheit durch die Abfassung unseres ersten kanonischen Evangeliums. — Mit Thomas, der wegen der Bedeutung seines Namens (Zwilling) den Beinamen Didymus führte (vgl. Joh. 11, 16. 20, 24. 21, 2), beginnt die Reihe der Apostel (im Ganzen fünf), über deren Berufung die Evangelien nichts erzählen, vermuthlich weil dieselbe nicht mit einem denkwürdigen Ereigniss in Zusammenhang stand und daher nicht Gegenstand der Tradition geworden war. Thomas wird unter diesen vielleicht desshalb zuerst genannt, weil seine Entwickelung durch Zweifel hindurch zum vollen entschiedenen Glauben (vgl. Joh. 20, 24 ff. 21, 2 ff.) besonderes Interesse für ihn erweckt hatte. Ueber seine Persönlichkeit ist sonst nichts Sicheres bekannt. Doch darf man aus Joh. 21, 2 vermuthen, dass er ein Galiläer war und von Haus aus das Fischergewerbe getrieben hatte. Im Verlaufe der evangelischen Geschichte wird er noch Joh. 11, 16. 14, 5. 20, 24 ff. 21, 2 ff. erwähnt und erscheint da als eine rasche und zugleich verstandesmässige Natur. Wenn Matthäus und Thomas zu einem Paare mit einander verbunden werden, so hat das möglicher Weise darin seinen Grund, dass gerade diese Beiden das mit einander gemein haben, dass ein Makel an ihrer Vergangenheit haftete, von dem sie sich aber mit Hülfe der göttlichen Gnade reinigten. Bei Matthäus bestand dieser darin, dass er, ehe ihn Jesus berief, einen Beruf hatte, der zu den verachtetsten im Volke gehörte, dem der Zöllner, bei Thomas darin, dass er längere Zeit in einem Zustande des Zweifelns blieb, welcher fast Unglaube geworden wäre. — Als fünftes Paar verbindet Lucas mit einander Jacobus den Sohn des Alphäus und Simon, der den Beinamen „Eiferer“ führte. Was den

Jacobus Alphäi betrifft, so wird derselbe durch die Bezeichnung ὁ τοῦ Ἀλφαίου näher bestimmt, um ihn von dem an dritter Stelle genannten Jacobus, dem Bruder des Johannes, zu unterscheiden. Nach Mrc. 15, 40 führte er auch den Beinamen ὁ μικρός. Ueber seine Persönlichkeit bestehen verschiedene Ansichten. Wahrscheinlich war er nicht, wie oft angenommen worden ist, einer der im N. T. öfters erwähnten ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, sondern ein Vetter Jesu, nämlich ein Sohn des mit Klopas (Joh. 19, 25) identischen Alphäus und einer gewissen Maria (Matth. 27, 56. Mrc. 15, 40. 16, 1. Luc. 24, 10), die Joh. 19, 25 als Schwester (d. i. vielleicht Schwägerin) der Mutter Jesu bezeichnet wird. Während des Verlaufs der evangelischen Geschichte trat dieser Jacobus, wie es scheint, völlig zurück. Wenigstens wird einer Rede oder Handlung desselben nirgends Erwähnung gethan. Dagegen erlangte er nachmals in der Kirche eine hohe Bedeutung, indem verschiedene wichtige Gründe dafür sprechen, dass der während des apostolischen Zeitalters so hochgefeierte Jacobus, welcher an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde stand, welcher Apost. 12, 17. 15, 13. 21, 18. Gal. 2, 9. 12. 1 Cor. 15, 7 erwähnt wird und wahrscheinlich auch unseren neutestamentlichen Brief abgefasst hat, nicht mit dem Bruder des Herrn, welcher diesen Namen führte (Matth. 13, 55. Mrc. 6, 3. Gal. 1, 19), sondern mit Jacobus Alphäi identisch war. Hieraus erklärt sich wohl auch, dass er in allen Apostel-Verzeichnissen an der Spitze der dritten Tesserade aufgeführt wird. — Der mit Jacobus zu einem Paare verbundene Simon wird zum Unterschiede von Simon Petrus als der bezeichnet, welcher den Beinamen ὁ ζηλωτής geführt habe, welcher Beiname ohne Zweifel nur Erklärung der von Marcus genannten Bezeichnung ὁ κανανίτης (Matth.: ὁ καναναῖος) ist. Denn letztere Bezeichnung soll nicht seine Abkunft von Kana (z. B. Luther) oder einem unbekannten Ort Kanan (Holtzm.) bezeichnen, sondern ist Wiedergabe des aram. קַנְאָנִי (= Eiferer). Warum Simon so geheissen habe, ist zweifelhaft. Möglich ist, dass man ihn so nannte, weil er früher zur Partei der jüdischen Zeloten gehört hatte (Grätz, Renan, Keim, Ewald, Holtzm.). Wahrscheinlicher aber hat ihm Christus selbst diesen Beinamen wegen des in seiner Natur begründeten Feuereifers gegeben. Die Evangelien erwähnen ihn nur in den Apostelverzeichnissen. Möglich ist, dass er ein Bruder des Jacobus Alphäi war, da Hegesippus (bei Euseb. h. e. 3, 11. 4, 22) den Simon, welcher dem Jacobus in der Bischofswürde zu Jerusalem folgte, als einen Sohn des Klopas und ἀνέψιος τοῦ Κυρίου δεύτερος bezeichnet. So würde sich auch in einfacher Weise erklären, dass Lucas ihn gerade mit Jacobus zusammengestellt hat. — Das letzte Paar bilden nach Lucas die beiden Judas, von denen jeder zur Unterscheidung von

dem andern noch näher bestimmt wird. Was den ersteren betrifft, so wird derselbe hier und Apost. 1, 13 als Ἰούδας Ἰακώβου bezeichnet. Man hat diesen hinzugefügten Genitiv oft so gedeutet, als solle dieser Judas durch denselben als Sohn eines gewissen Jacobus bezeichnet werden (z. B. Sieffert, Mey., Weiss, God., Mang., Holtzm., Nösg.), indem man auf den herrschenden Sprachgebrauch hinweist. Allein man würde dann erwarten, dass der gemeinte Jacobus näher bestimmt worden wäre, da im N. T. verschiedene Jacobi erwähnt werden, zu denen allen er aber nicht in diesem Verhältniss gestanden haben kann. Diese Zweideutigkeit fällt weg, wenn man annimmt, dass in diesem Falle das brüderliche Verhältniss bezeichnet werden soll, was durch den Sprachgebrauch nicht verboten wird, da an sich ein solcher hinzugefügter Genitiv nur überhaupt die Angehörigkeit (vgl. 1 Cor. 1, 11. Röm. 16, 10) bezeichnet und daher auf jede Art von Verwandtschaft hinweisen kann (Luc. 24, 10 bezeichnet er den Sohn, Matth. 1, 6 Joh. 19, 25 den Gemahl). Dann ist bei Jacobus an den im apostolischen Zeitalter vorzugsweise bekannten Jacobus, den Sohn des Alphäus, zu denken, der auch Jud. 1, 1 als Bruder des Judas bezeichnet wird. Die Benennung des Judas nach seinem Bruder, nicht nach seinem Vater, kann in diesem Falle nicht befremdlich erscheinen, da Jacobus im apostolischen Zeitalter viel bekannter und angesehener war, als Alphäus der Vater, die Weglassung von ὁ ἀδελφός aber erklärt sich, wenn man annimmt, dass Ἰούδας Ἰακώβου damals, als Lucas schrieb, zum Eigennamen geworden war. Auch konnte diese Benennung nicht missverstanden werden, da damals ohne Zweifel Jedermann das Verhältniss des Judas zu Jacobus kannte. Wenn bei Matthäus statt des Namens Ἰούδας Ἰακώβου der Name Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, bei Marcus der Name Θαδδαῖος aufgeführt wird, so ist daraus nicht zu schliessen, dass in Bezug auf den Namen dieses Apostels die Tradition der Kirche eine unsichere gewesen (Strauss), auch ist nicht anzunehmen, dass an Stelle des frühzeitig verstorbenen Lebbäus (Thaddäus) Jesus später einen Mann Namens Judas zu seinem Apostel ernannt habe (Schleierm., Ew.). Die Erscheinung erklärt sich viel natürlicher daraus, dass derselbe Mann, wie das bei den Juden so oft der Fall war, verschiedene Namen zugleich führte. Dass Jesus ihm erst die Namen Lebbäus und Thaddäus, welche beide gleichbedeutend sind (= Herzenskind),[1] beigelegt habe, ist nicht nothwendig anzunehmen. Als redend wird dieser Apostel Joh. 14, 22 ein-

[1]) Unrichtig leiten Lightf. und Wichelhaus den Namen Lebbäus von einer angeblich in der Nähe des Karmel gelegenen Stadt Lebba ab, während Mill meinte, er sei = Λευΐ.

geführt. — Der zuletzt genannte Judas wird, um ihn von dem andern zu unterscheiden, in doppelter Weise näher bestimmt, zuerst durch die Bezeichnung *'Ισκαριώτης* (= אִישׁ קְרִיּוֹת), welche auf seine Heimath hinweist, und zwar nicht die Stadt Kartha im Stamme Sebulon (Jos. 21, 34) (Ew.), sondern Karioth im Stamme Juda (Jos. 15, 25. Jer. 48, 24. 41. Am. 2, 2). Denn dass der Ausdruck einen Eigennamen wiedergebe, den Judas neben seinem eigentlichen geführt habe (Hofm.), ist gewiss ebenso unwahrscheinlich, als die Annahme, dass derselbe „Schurzfell“ oder „Erdrosselung“ (Lightf.) oder dass er „Mann der Lügenhaftigkeit“ (Hengst.) bedeute, oder dass der Name doppelsinnig sei und den Träger desselben zugleich als Mann aus Karioth und als Mann der Lügenhaftigkeit (אִישְׁקְרִיּוֹת = אִישׁשְׁקְרִיּוֹת) bezeichnen sollte (Paul.). Die andere Näherbestimmung bezeichnet ihn als den nachmaligen Verräther (vgl. Matth. 10, 4. Marc. 3, 19. Joh. 6, 71. 12, 4). Das *καί* soll die Identität dieses Judas mit dem bekannten Verräther nachdrücklich hervorheben. Der Gedanke an die später durch ihn geschehene Unthat hatte sich so unauslöschlich mit seinem Namen verbunden, dass Lucas, wie auch die anderen Evangelisten, ihn nicht erwähnen kann, ohne dieser That zu gedenken. Ueber seine Persönlichkeit ist sonst nur bekannt, dass er der Sohn eines gewissen Simon war (Joh. 6, 71. 12, 4. 13, 2. 26), dass er in dem Jüngerkreise die gemeinsame Kasse verwaltete (Joh. 12, 6. 13, 29), dieses Amt aber selbstsüchtig missbrauchte (Joh. 12, 6), und dass der von ihm geschehene Verrath Jesu schon lange, ehe er den Entschluss zu demselben fasste, sich durch seine sittliche Entwickelung während seiner Jüngerschaft vorbereitete (Joh. 6, 64 ff.). Aussprüche des Judas werden in den Evangelien nur aus seiner letzten Zeit mitgetheilt (vgl. Matth. 26, 14 f. 25. Joh. 12, 5). Ueber sein Ende berichten Matth. 27, 3 ff. Apost. 1, 18 ff.

Nachdem Lucas als Apposition zu *δώδεκα* sämmtliche damals von Jesus erwählte und von der übrigen Jüngerschaar abgesonderte Apostel namentlich aufgezählt hat, setzt er V. 17 den V. 13 begonnenen Satz fort und erzählt zunächst, dass Jesus mit diesen zusammen den Berg hinabgestiegen und unten angelangt auf eine ebene Stelle hingetreten sei. — *καταβάς* (parallel dem *ἐκλεξάμενος*) kann nicht heissen: „im Herabwege“ (Hofm.), sondern nur: n a c h d e m e r h i n a b g e s t i e g e n und also am Fusse des Berges angelangt war. — *μετ' αὐτῶν* hat nicht denselben Umfang, als *ἀπ' αὐτῶν* (V. 13), so dass es sich auf den ganzen Kreis der Jünger bezöge, den Jesus vor der Apostelwahl herbeigerufen hatte (Paul.), sondern bezeichnet nur die 12 Apostel, da der übrigen Jünger im Folgenden noch besonders gedacht wird. — *ἔστη* (parallel dem *προσεφώνησε*) nicht: e r b l i e b d a s t e h e n (Ew.,

God., Nösg.), sondern: er trat hin. Das Wort hebt hervor, was Jesus zunächst gethan, nachdem er von dem Berge hinabgestiegen war. Es soll aber nicht bloss das Haltmachen im Gegensatze zu der früheren Bewegung ausdrücken, sondern zugleich das Feierliche des damaligen Momentes schildern: dass Jesus nämlich, während die grosse Schaar seiner weiteren Jünger, die mit ihm oben auf dem Berge gewesen, ihm nachfolgte, und die Volkshaufen, die er unten vorfand, sich um ihn sammelten, sich Allen sichtbar hingestellt und damit seine Bereitheit erklärt habe, sich der Menge hinzugeben. — ἐπὶ τόπου πεδινοῦ (πεδινός im N. T. nur hier), nicht: über (Mich., Kün., Paul.), sondern: auf einer Ebene. Gemeint ist nicht eine weniger jähe Stelle des Abhangs (Thol.), auch nicht: eine ebene Stelle auf dem Berge (Beng., Ebr., Lange, Achelis, God., Weiss, Hofm., Keil, Nösg.), was mit καταβάς in Widerspruch stehen würde, sondern: ein ebener Platz am Fusse des Berges. Jesus wählte diesen Platz mit Rücksicht auf das, was er vorhatte. Die grosse Menge, welche um seinetwillen versammelt war, sollte in seiner unmittelbaren Nähe genügenden Raum haben, um mit ihm in Verbindung treten und die Rede, die er zu halten die Absicht hatte, deutlich hören zu können.

V. 17b weitere Fortsetzung des V. 13 begonnenen Satzes: und der Haufen[1]) seiner Jünger und eine grosse Menge des Volks von ganz Judäa her und Jerusalem und der Meeresküste von Tyrus und Sidon, welche gekommen waren, ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden (sammelte sich um ihn). — Als das zu ὄχλος und πλῆθος gehörige Verbum ist nicht das vorangehende ἔστη anzusehen, so dass dieses drei Subjecte haben würde (Mey., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Nösg., Schanz), weil ἔστη in dem Sinne, in dem es von Jesus gesagt worden war, auf die Jüngerschaar und das Volk nicht passen würde. Vielmehr ist das Verbum aus dem Zusammenhange zu ergänzen (de W.), etwa ἦν σὺν αὐτῷ (vgl. 7, 12). — Unter dem ὄχλος μαθητῶν sind die nach Aussonderung der zwölf Apostel übrig gebliebenen Jünger zu verstehen, welche Jesus nach V. 13 herbeigerufen hatte. ὄχλος Bezeichnung der grossen Menge (vgl. Apost. 1, 15. 6, 7). — πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ (vgl. 1, 10) fasst alle übrigen Anwesenden ausser den Jüngern zusammen. Es werden also hier drei Klassen der um Jesum Versammelten unterschieden: 1) die Apostel, in deren Begleitung Jesus den Berg hinabstieg, 2) die Schaar der übrigen Jünger, welche vom Berge herab Jesu folgte, und 3) die grosse Masse des Volks, welche Jesus unten am Berge vorfand, und die sich um ihn sammelte. Die

[1]) Hinter ὄχλος haben Sin BL πολύς, welches in der Rec. fehlt.

letztere Klasse wird von Lucas noch näher bestimmt, indem zuerst die Gegenden, aus denen diese Volksmenge herbeigeströmt war, sodann der Zweck ihrer Anwesenheit genannt werden. Als Heimathländer der Volksmenge nennt Lucas zuerst ganz Judäa, d. h. alle Gegenden dieser Provinz, dann Jerusalem, die Hauptstadt nicht bloss von Judäa, sondern von ganz Palästina, und endlich die im Norden liegende Meeresküste, die zum Gebiete von Tyrus und Sidon gehörte. Damit will er keineswegs sagen, dass die Menge nur diesen Gegenden angehört habe, sondern dass sie nicht bloss aus der nächsten Umgegend, sondern sogar aus der weitesten Ferne hergekommen gewesen sei und den verschiedensten Gegenden angehört habe. Um diesen Gedanken zum Bewusstsein zu bringen, nennt er die am weitesten von einander entfernten und am meisten verschiedenen Landschaften, auf der einen Seite Judäa, welches im äussersten Süden lag und zugleich die Hauptprovinz Palästina's war, auf der anderen Seite die im äussersten Nordwesten gelegene Küstenlandschaft, welche grösstentheils von Heiden bewohnt war; ausserdem aber Jerusalem, welches hier als Mittelpunkt der Theokratie und als Repräsentantin der grossen Städte aufgeführt wird. — *τῆς παραλίου* (im N. T. nur hier) kann als Substantiv mit Ergänzung von *γῆς* oder *χώρας* genommen werden (so gewöhnlich). Doch hindert auch nichts, es mit Luther als Adjectiv zu fassen (vgl. Joseph. antt. 13, 19. bell. jud. 1, 3. 3, 28. c. Ap. 1, 12: *τὴν παράλιον Καισάρειαν*). Wenn man dagegen geltend macht, dass in diesem Falle *παραλίου* überflüssig sein würde (de W.), weil die Lage von Tyrus und Sidon am Meere allgemein bekannt war, so ist dieser Grund nicht beweisend, da es hier dem Lucas gerade darauf ankommen konnte, die genannten Gebiete als an der fernen Meeresküste gelegen hervorzuheben. — Aus *τοῦ λαοῦ* geht hervor, dass die Anwesenden, wenngleich sie zum Theil aus Gegenden gekommen waren, die überwiegend von Heiden bewohnt wurden, doch sämmtlich dem jüdischen Volke angehörten. — Als Beweggrund, welcher die Menge herbeigeführt hatte, wird ein doppelter genannt: einerseits Heilsverlangen, andererseits körperliche Leiden, von denen man geheilt zu werden hoffte. — *ἀκοῦσαι αὐτοῦ* ist nicht auf das Verlangen, Jesum überhaupt kennen zu lernen, zu beziehen (vgl. 5, 15), weil dann Jesus nicht gerade jetzt mit einer ein inneres wahres Herzensbedürfniss voraussetzenden Rede sich an das Volk gewendet haben würde, sondern auf das tiefere Verlangen, das Wort Gottes durch Jesum zu hören (vgl. 5, 1).

Darauf berichtet der Evangelist V. 18—49 darüber, wie sich Jesus diesem doppelten Verlangen gegenüber verhalten habe, indem er zuerst (V. 18 und 19) erzählt, dass Jesus Alle, welche mit äusseren

Leiden behaftet gewesen und seine Hilfe in Anspruch genommen, geheilt habe, sodann (V. 20—49) den wesentlichen Inhalt einer Rede mittheilt, welche er darauf an das Volk gehalten habe. Wenn Jesus zuerst den leiblichen Bedürfnissen abhilft, so geschieht diess, um durch die grossartigen, in die Augen fallenden Wirkungen, die er hervorruft, in dem Volke eine Ahnung seiner göttlichen Sendung zu wecken, und so die Gemüther zur Aufnahme der Wahrheiten empfänglich zu machen, die er alsdann mittheilen will.

V. 18: Und die von[1]) unreinen Geistern her Beunruhigten[2]), sie[3]) wurden geheilt; (V. 19:) und das ganze Volk war bemüht[4]), ihn anzurühren, weil Kraft von ihm ausging, und er heilte Alle. — Lucas erzählt hier von einer doppelten Art von Heilungen, die Jesus vollzogen habe, zuerst von Heilung der Besessenen, welche in der Volksmenge sich befanden, als der schlimmsten und nach menschlicher Annahme unheilbaren Art von Kranken, sodann von der Heilung aller übrigen Kranken als Folge der erstgenannten. — Die Worte *καὶ οἱ ὀχλούμενοι ἀπὸ πν. ἀκαθ.* werden mit Unrecht von Bengel, de Wette u. AA. mit dem Vorhergehenden verbunden und als den vorigen Nominativen coordinirt angesehen, weil dann *καὶ ἐθεραπεύοντο* auf alle vorher genannten Subjecte bezogen werden müsste, was keinen passenden Sinn geben würde. Andererseits können die Worte auch nicht unmittelbar mit *ἐθεραπεύοντο* verbunden werden (so de W., Mey., Bl., Ew., Weiss, Keil, Nösg.), da es offenbar erleichternde Aenderung ist, wenn in mehreren alten Handschriften das *καί* vor *ἐθεραπεύοντο* weggelassen wird. So wird man *οἱ ὀχλούμενοι* nur für einen absoluten Nominativ und die Worte *καὶ ἐθεραπ.* für den dazu gehörigen Nachsatz halten können, so dass zu erklären ist: „Und was die von unreinen Geistern Beunruhigten betrifft, so wurden sie geheilt.“ — *ὀχλεῖσθαι* im N. T. nur hier und Apost. 5, 16. — *ἀπό* ist nicht mit *ἐθεραπ.* (Mey., Weiss), sondern mit *ὀχλούμ.* zu verbinden (vgl. Apost. 5, 16). Die Geister werden nicht als Ursache (darum nicht *ὑπό* wie Apost. 5, 16), sondern als Quelle der Beunruhigung gedacht. — V. 19 ist nicht eine Abschweifung (de W.), sondern Hinweisung auf die durch die Heilung der Dämonischen veranlassten weiteren Heilungeu. — Zunächst hebt Lucas den durch die geschehene Heilung Dämonischer bewirkten An-

[1]) Statt *ὑπό* (Rec. nur nach KUX) ist *ἀπό* zu lesen.

[2]) Statt *ὀχλούμενοι* (Rec.) haben Sin ABL: *ἐνοχλούμενοι*.

[3]) *καί* vor *ἐθεραπεύοντο* (Rec.) fehlt bei Sin ABDLQ It. Vulg. Copt. Aeth. Arm. Die Tilgung ist erleichternde Correctur.

[4]) Statt *ἐζήτει* (Rec.) haben Sin BL *ἐζήτουν*.

drang der Menge hervor. — πᾶς ὁ ὄχλος hyperbolischer Ausdruck zur Bezeichnung der vielen Kranken in der Menge. — ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο Hinweisung auf die eben vollzogenen Heilungen der Dämonischen, welche das Volk beobachtet hatte. Diese hatten die Jesu einwohnende mächtige Kraft erwiesen. Da nun Jesus die Dämonischen unter äusserer Berührung derselben geheilt hatte, so glaubte die Menge, dass es auch ihrerseits nur einer Berührung Jesu bedürfe, um ihrer Krankheiten ledig zu werden (vgl. 8, 46. Marc. 3, 10. 6, 56. Matth. 14, 36). — καὶ ἰᾶτο πάντας hängt nicht mehr von ὅτι ab (Kün., Mey., Bl., Ew., God., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Nösg.), sondern bildet einen selbstständigen Satztheil, durch welchen die Folge des gläubigen Zudranges der Menge hervorgehoben werden soll (Schanz). Das Subject ist Jesus. Die Worte entsprechen den Worten καὶ ἐθεραπεύοντο. Lucas will also mit ihnen nicht bloss berichten, dass die Menge sich behufs der Heilung in die Nähe Jesu gedrängt habe, sondern zugleich, dass Jesus dieser ihrer Erwartung wirklich entsprochen habe. Vgl. die ähnlichen Schilderungen 4, 40 ff. Matth. 14, 36. Marc. 3, 10. 6, 56. — Im Folgenden erzählt der Evangelist, wie Jesus auf diese Heilungen eine längere Rede habe folgen lassen, durch welche er nach Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse der Anwesenden auch deren geistlichem Verlangen abzuhelfen gesucht habe.

b. Rede Jesu an die Jünger und an das Volk (V. 20—49).

Während Lucas bisher zwar wiederholt berichtet hat, dass Jesus Lehrvorträge an das Volk gehalten habe (vgl. 4, 15. 31. 5, 3. 17. 6, 6), den Inhalt derselben aber mit Ausnahme des in der Synagoge zu Nazaret gehaltenen (vgl. 4, 21 ff.) nicht mitgetheilt hat, giebt er über die gegenwärtige Rede ein eingehendes Referat, womit er zu erkennen giebt, dass diese eine besondere Wichtigkeit gehabt und dass dieselbe auf die Zuhörer einen ungewöhnlichen Eindruck gemacht habe. Es ist diese Rede, welche theilweise mit der von Matthäus (c. 5—7) mitgetheilten Bergpredigt eine auffallende Aehnlichkeit hat[1]), wie aus

[1]) Die theilweise Aehnlichkeit beider Reden hinsichtlich des Inhalts ist eine auffallende. Nicht nur beginnen beide Reden mit Seligpreisungen (vgl. Matth. 5, 3 ff. Luc. 6, 20 ff.) und schliessen mit derselben Gleichnissrede (vgl. Matth. 7, 24 ff. Luc. 6, 47 ff.), sondern auch ihr übriger Inhalt bietet die auffallendsten Parallelen (vgl. Matth. 5, 39 ff. mit Luc. 6, 47 ff.; Matth. 5, 42 mit Luc. 6, 30; Matth. 5, 44 mit Luc. 6, 27 ff.; Matth. 5, 45 mit Luc. 6, 35; Matth. 5, 46 mit Luc. 6, 32 ff.; Matth. 7, 1 f. mit Luc. 6, 37 ff.; Matth. 7, 3 ff. mit Luc. 6, 41 ff.: Matth. 7, 12 mit Luc. 6, 31; Matth. 7, 16 ff. mit Luc. 6, 43 ff.). Bei dieser Aehnlichkeit unterscheiden sich jedoch beide Reden auch wieder

V. 20 hervorgeht, zunächst an die Jünger gerichtet und ist als eine Art Weiherede für diese anzusehen. Doch ist sie, wie 7, 1 zeigt,

sehr wesentlich von einander. Denn 1) enthält die von Matthäus mitgetheilte Rede eine grosse Menge von Aussprüchen, für welche es in der von Lucas mitgetheilten keine Parallelen giebt, wie auch umgekehrt letztere Aussprüche enthält, welche sich in jener nicht finden; 2) der Ideengang ist in beiden ein durchaus verschiedener; 3) beide sind nach Angabe der Evangelisten zu ganz verschiedener Zeit gehalten worden, die von Matthäus mitgetheilte in der ersten Anfangszeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu, die andere dagegen: nachdem der Conflict zwischen Jesus und der hierarchischen Partei bereits zum Ausbruch gekommen war; 4) die eine hat den Charakter einer Inauguralrede, die andere ist durch die Apostelwahl veranlasst und steht zu diesem Ereigniss offenbar in Beziehung; 5) endlich ist auch die äussere Situation, in der beide Reden gehalten worden, eine verschiedene. Denn nach Matthäus hält sie Jesus auf der Höhe eines Berges, nach Lucas: nachdem er von einem Berge zur Ebene hinabgestiegen war; nach jenem sitzend, nach diesem stehend. Bei dieser Sachlage entsteht die Frage, ob beide Evangelisten bei ihren Referaten eine und dieselbe Rede Jesu im Auge haben oder zwei verschiedene. Entscheidet man sich für das Erstere, so müsste man annehmen, dass die Verschiedenheit ihrer Berichte, über Zeit, Ort, nähere Umstände und Inhalt der von ihnen mitgetheilten Rede in den Quellen ihren Grund habe, die beiden Evangelisten zu Gebote standen. Entscheidet man sich dagegen für das Zweite, so wäre man zu der Annahme genöthigt, dass Jesus bei zwei verschiedenen Gelegenheiten zwei ziemlich ähnliche Reden gehalten habe. Beide Annahmen haben gewiss nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich. Dagegen löst sich das Problem in einer sehr einfachen Weise, wenn wir Folgendes annehmen. Jesus hat sowohl in dem von Matthäus als in dem von Lucas näher bezeichneten Zeitpunkte eine grosse Rede an das Volk gehalten. Beide Reden waren in Gemässheit der besonderen Zeitumstände, unter denen sie gehalten wurden, ihrem Inhalte nach durchaus verschieden. Die erstere hatte den Charakter einer Inauguralrede, die zweite stand zu der kurz zuvor geschehenen Apostelwahl in Beziehung. Ueber den Hauptinhalt der letzteren hat Lucas ein im Ganzen treues Referat gegeben. Nicht ebenso treu dagegen berichtet Matthäus über die erstere. Vielmehr ist das, was Matthäus C. 5 bis 7 als Rede Jesu zusammenstellt, in der hier gegebenen Form für eine freie Composition des Evangelisten zu halten, welche dieser theils aus der Bergrede, theils aus den verschiedensten anderen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Veranlassungen von Jesus an das Volk gerichteten Reden zu dem Zwecke zusammengestellt hat, um ein allgemeines Bild der Lehre Jesu über die rechte Beschaffenheit seiner Jünger zu entwerfen. Näher sind die von ihm hier zusammengestellten Aussprüche Jesu theils, wie schon bemerkt, der Inauguralrede entnommen, die Jesus bald nach seinem ersten Auftreten in Galiläa an das Volk richtete (der Bergpredigt), (dahin gehört vermuthlich der Anfang und überhaupt ein grosser Theil des fünften Capitels), theils der Rede, die er nach der Apostelwahl hielt (dahin gehört 5, 39—46. 7, 1—16), theils verschiedenen späteren Reden (dahin gehört 5, 13. vgl. Mrc. 9, 50. Luc. 14, 35 f. — 5, 15. vgl. Mrc. 4, 21. Luc. 8, 16. 11, 33. — 5, 18. vgl. Luc. 16, 17. — 5, 25 f. vgl. Luc. 12, 58 f. — 5, 29 f. vgl. Matth. 18, 8 f. Mrc. 9, 43—48. — 5, 32. vgl. Matth. 19, 3—9. Mrc. 10, 11 f. Luc. 16, 18. — 6, 9—13. vgl. Luc. 11, 2—4. —

nicht bloss an diese gerichtet, sondern zugleich an die ganze Jesum umgebende heilsbegierige Menge, der er die Beschaffenheit seiner wahren Jünger zeichnen will. Der Grundgedanke, den Jesus in dieser Rede behandelt, ist: Das Wesen der rechten Mitglieder des Gottesreiches. Dieses Thema führt er in drei Theilen aus. Im ersten derselben (V. 20b—26) spricht er von der Grösse des seinen Jüngern vorgesteckten Zieles, dem Glücke des messianischen Reiches, welches so gross sei, dass im Vergleich zu ihm alles irdische Glück und Unglück seine Bedeutung verliere. Hierauf beschreibt er im zweiten (V. 27—38) die Pflichten der ächten Jünger, und endlich im dritten (V. 39—49) den Weg, den sie zu wandeln haben, um ihre sittliche Aufgabe zu lösen und in den vollen Besitz des ihnen bestimmten Glückes zu gelangen. Jeder dieser Theile hebt sich von den anderen durch die äussere Form deutlich ab: der erste enthält vier Seligpreisungen und vier Weherufe, der zweite: sieben Gebote, der dritte: vier Gleichnisse.

Lucas leitet die Rede zunächst durch einige Worte ein, durch welche er auf das Feierliche des Momentes hinweist, in dem Jesus, nachdem er zuvor Massen von Kranken unter äusserer Berührung, aber jedes Mal verbunden mit einigen Worten, durch die er der Krankheit zu weichen gebot, geheilt hatte, nun auch in längerer Rede sich an die Versammlung gewendet habe: V. 20a: Und er, nachdem er seine Augen erhoben hatte auf seine Jünger hin, redete also: — *αὐτός* vgl. 5, 1. 16. — Der Erhebung des Blickes Jesu wird gedacht, um die Scene zu schildern. Man hat sich zu denken, dass Jesus, umgeben zunächst von seinen 12 Aposteln, dann von der grösseren Schaar der weiteren Jünger, endlich von einer unzählbaren Volksmenge, nachdem er die Heilungen vollbracht, anfangs sinnend und den Blick gesenkt, dasteht, während Aller Augen gespannt auf ihn hingerichtet sind. Sodann erhebt er seine Augen und fixirt die zunächst um ihn herumstehenden Jünger, zum Zeichen, dass er sich in seinen Gedanken mit ihnen beschäftigt hat, und dass das, was er zu reden vorhat, zu diesen in besonderer Beziehung steht, und darauf beginnt er die Rede. — Bei *τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* ist nicht

6, 14 f. vgl. Mrc. 11, 25 f. — 6, 20 f. vgl. Luc. 12, 33 f. — 6, 22 f. vgl. Luc. 11, 34—36. — 6, 24 vgl. Luc. 16, 13. — 6, 25—34 vgl. Luc. 12, 22—31 (Matth. 10, 31). — 7, 7—11. vgl. Luc. 11, 9—13. — 7, 13 f. vgl. Luc. 13, 24. — 7, 22 ff. vgl. Luc. 13, 25—27). Diese Auffassung löst, wie uns scheint, allein das hier vorliegende Problem in einer befriedigenden Weise und entspricht zugleich dem Charakter des ersten Evangeliums, sofern dessen Verfasser überall nicht sowohl darauf ausgeht, streng chronologisch zu erzählen, als vielmehr das sachlich Verwandte zu einem Ganzen zusammenzufassen.

der weitere Kreis der Jünger (Bisp., Hofm.), sondern die von ihm erwählten Apostel, als die Repräsentanten der Jüngerschaft überhaupt, gemeint.

1. V. 20b bis V. 26.

Jesus will in diesem ersten Theile seiner Rede nicht, wie man oft gemeint hat, näher bestimmen, wer in das messianische Reich einzutreten fähig oder unfähig sei, sondern er will den Gedanken ausführen, dass das Reich Gottes die bisherigen Begriffe von Glück und von Unglück aufhebe, weil erst mit seiner Erscheinung der Unterschied von wahrem Glück und wahrem Unglück anhebe, indem nur die am Reiche Gottes Theil Habenden wahrhaft glücklich, die von ihm Ausgeschlossenen wahrhaft unglücklich zu nennen seien. Das Glück, welches das messianische Reich gewähre, sei so gross und so allein Glück zu nennen, dass auch die nach gewöhnlichen Begriffen Unglücklichsten glücklich zu preisen seien, falls sie des messianischen Reiches theilhaftig werden; und umgekehrt seien die weltlich Glücklichen unglücklich zu nennen, falls sie vom messianischen Reiche ausgeschlossen werden. Es entspricht dieser Theil der Rede dem ersten Theile der Bergpredigt (Matth. 5, 3—12). Doch findet bei aller Aehnlichkeit zugleich ein nicht unerheblicher Unterschied zwischen beiden Reden statt. Denn nicht nur sind es nach Matthäus nicht, wie hier, vier, sondern sieben Seligpreisungen, welche Jesus seinen Jüngern zuruft, und die hier entsprechenden vier Weherufe werden dort ganz weggelassen, sondern auch der Gedanke ist nach beiden völlig verschieden, indem Jesus nach Matthäus eine bestimmte geistige Beschaffenheit als für das Messiasreich geeignet preist, während er nach Lucas die Gesinnung gar nicht in's Auge fasst, sondern vielmehr den Gedanken ausspricht, dass weltliches Unglück das Glück nicht aufzuheben vermöge, welches die in das Messiasreich Eintretenden erlangen, und dass umgekehrt weltliches Glück denen nicht wahres Glück zu gewähren vermöge, welche vom Reiche Gottes fern bleiben. — Jesus redet nach Lucas zuerst viermal die in der Welt Unglücklichen an und preist sie glücklich mit näherer Angabe des sie erwartenden Glückes. Dann redet er in gleicher Weise viermal die in der Welt Glücklichen an und ruft, ebenfalls mit Angabe des Grundes, über sie das Wehe. Doch sind die Worte nicht ebionitisch zu verstehen, als wolle Jesus den Satz aussprechen, dass Jeder, welcher in dieser Welt reich sei und das Glück dieser Welt geniesse, eben darum in der künftigen leer ausgehen werde, wer aber auf irdischen Besitz verzichte, sich dadurch himmlische Schätze sammele (Strauss, Schwegler, Holtzm., Keim). Die Glücklichpreisung und den Weheruf meint Jesus vielmehr nur unter der Voraussetzung, dass die

Angeredeten entweder in einem Jüngerverhältnisse oder in einem Gegensatze zu ihm stehen. Doch beruht es auf einer Verkennung des richtigen Gedankens, wenn man angenommen hat, Jesus wolle durch die erstere Anrede sagen, dass äusseres Unglück mit Glauben an das Evangelium, durch die letztere: dass äusseres Glück mit Feindschaft gegen das Evangelium in innerem Zusammenhang stehe (Thol., Stier), oder er meine bei den zuerst Angeredeten die, welche sich von der Welt und ihren Gütern unbefriedigt fühlen, unter den letzteren diejenigen, welche in ihnen volle Genüge finden (Hofm.). Der wirkliche Gedanke ist vielmehr: Mit der Erscheinung des Reiches Gottes haben äusseres Glück und Unglück ihre Bedeutung verloren, so dass es fortan nicht mehr auf die äussere Lage ankommt, in der sich jemand befindet, sondern allein auf das Verhältniss, in dem er zum Reiche Gottes steht, um glücklich oder unglücklich genannt werden zu können. — Die drei ersten Makarismen und wiederum die drei ersten Weherufe gehören unter sich enger zusammen, während der vierte Makarismus und der vierte Weheruf für sich stehen.

V. 20 b: Selig ihr Armen! denn euer ist das Gottesreich. Vgl. Matth. 5, 3. — *μακάριοι* (entsprechend dem hebr. אַשְׁרֵי Ps. 1, 1. 32, 2. 84, 6. 13. 112, 1 u. ö.) ist allgemein zu verstehen, nicht von der Glückseligkeit des messianischen Reiches. — *οἱ πτωχοί* (der Nomin. statt des Vocat.) = ihr Armen! Jesus redet mit diesem Ausdruck nicht seine Jünger als solche an, sondern diejenigen unter ihnen, welche wirklich *πτωχοί* waren (vgl. 4, 18. 7, 22). Gemeint sind nicht die geistlich Armen (= *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, Matth. 5, 3) d. h. die sich gedrückt Fühlenden oder die Demüthigen (Olsh., Ew., God., Nösg.) oder die, welche arm sind an dem Gute, welches das wahre Bedürfniss der menschlichen Seele befriedigt (Keil), sondern die leiblich Armen, und zwar nennt Jesus die Angeredeten nicht darum so, weil diess ein Name geworden war, mit dem man die Anhänger Jesu zu bezeichnen pflegte, weil dieser die Mehrzahl seiner Jünger aus den Armen dieser Welt entnommen hatte (Weiss), auch nicht: weil sie gewärtig sein mussten, später arm zu werden (Hofm.), sondern er will auf ihre gegenwärtige gedrückte Lage hinweisen. — Wenn nun Jesus gerade die *πτωχοί* glücklich preist, so will er damit nicht sagen, dass sie allein und zwar um ihrer *πτωχεία* willen glücklich zu nennen seien, weder in dem Sinne, in dem der spätere Ebionitismus diess lehrte (Strauss, Schwegl., Holtzm., Keim), noch weil das äussere Elend das Gemüth zur Demuth stimme und für geistige Güter empfänglich mache (Thol., Bl., God., Bisp., Pfleid.), noch weil die unter äusserem Drucke Befindlichen der Regel nach auch fromm seien (Bl.), sondern er redet des Contrastes wegen gerade

die weltlich Armen unter seinen Jüngern an, weil er der weltlichen Armuth den Reichthum, welchen das Reich Gottes darbietet, gegenüberstellen will. — ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Grund des μακάριοι. ὑμετέρα mit Nachdruck. Doch ist der Sinn nicht: „gerade ihr, im Unterschiede von den Reichen", sondern: „ungeachtet eurer Armuth." — ἐστίν, nicht ἔσται, denn Jesus will den gegenwärtigen Besitz aussprechen. Sinn: Das Reich Gottes ist euer Eigenthum, nicht erst in unbestimmter Zukunft, sondern schon in der Gegenwart. — ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bildet den Gegensatz zu οἱ πτωχοί. Es kommt in Betracht als der Inbegriff aller wahren, allein erstrebenswerthen Güter, im Gegensatz zu den Scheingütern, deren Mangel das Loos der πτωχοί jezt zu einem unglücklichen macht. — Sinn: Ihr πτωχοί unter meinen Jüngern seid ungeachtet eurer äusserlich unglücklichen Lage glücklich zu preisen, denn ihr seid als meine Jünger im Besitz des wahren Reichthums, welchen das Reich Gottes bringt, welchem gegenüber eure äussere Armuth gar nicht mehr in Betracht kommt.

Die beiden zunächst folgenden Makarismen sprechen im Wesentlichen denselben Gedanken aus, als der erste.

V. 21a: Selig, die ihr jetzt hungert! Denn ihr werdet gesättigt werden. Vgl. Matth. 5, 6. — Mit πεινῶντες wird dieselbe Klasse angeredet, als mit πτωχοί, also leiblich Hungernde. Doch ist jener Ausdruck noch stärker, als dieser. Denn πεινῶν ist derjenige, der nicht nur arm ist, sondern so arm, dass nicht einmal sein Bedürfniss hinsichtlich der dem Leibe nothwendigen Nahrung hinreichend Befriedigung findet, so dass er ein schmerzliches Gefühl seines Mangels hat. Willkührlich ist es, wenn manche Ausleger (z. B. Clem. Alex., Grot., Kün., Oosterz., Nösg.) den Ausdruck von dem durch Sündenbewusstsein geweckten Verlangen nach geistigen Gütern verstehen oder von dem mit äusserem Mangel verbundenen Verlangen nach einem Gute, das wahre Befriedigung gewährt (Hofm., Keil). Denn dass hier leiblich Darbende gemeint sind, zeigt deutlich das hinzugefügte νῦν, welches die πεινῶντες als solche charakterisirt, welche hungern, wie man in dem gegenwärtigen Zeitlaufe (im Gegensatze zur zukünftigen Welt) zu hungern pflegt. — Die mit ὅτι eingeführte Begründung der Seligpreisung weist auf die mit Eintritt des vollendeten messianischen Reiches bevorstehende Aufhebung ihres gegenwärtigen schmerzvollen Zustandes hin. χορτασθήσεσθε ihr werdet gesättigt werden sc. im Reiche Gottes mittels der Genüsse, welche euch in diesem werden gewährt werden (vgl. 14, 15). Diese werden als nicht bloss geistige, sondern als solche gedacht, welche den ganzen Menschen

angehen und jegliches schmerzhafte Gefühl beseitigen, jegliches Verlangen befriedigen.

V. 21b: Selig die ihr jetzt weinet! Denn ihr werdet lachen. — Das Weinen (κλαίειν eig. das vom Schmerz ausgepresste laute Jammern im Unterschied von δακρύειν, dem stillen Thränenvergiessen) kommt als eine zweite specielle Aeusserung der πτωχεία in Betracht. Wie Hunger das schmerzliche leibliche Gefühl ist, welches der Mangel an Nahrung erzeugt, so ist das Weinen Ausdruck der traurigen Gemüthsstimmung, welche die elende äussere Lage überhaupt hervorruft. Offenbar entsprechen die κλαίοντες den πενθοῦντες bei Matth. 5, 4. Doch meint Jesus nach Lucas nicht wie nach Matthäus Solche, welche über ihr Sündenelend weinen, sondern Solche, denen ihr äusseres Unglück Thränen auspresst. — ὅτι γελάσετε ihr werdet lachen d. h. laut aufjubeln, frohlocken sc. in Folge der freudigen Stimmung, welche eure im messianischen Reiche erlangte glückliche Lage in euch hervorrufen wird (vgl. Offenb. 21, 4). γελᾷν im N. T. nur hier und V. 25 vgl. Jak. 4, 9. — Auch in Bezug auf die Hungernden und Weinenden will Jesus nicht sagen, dass nur sie im Reiche Gottes erfreut werden oder dass ihnen diess um ihres Hungerns und um ihres Weinens willen werde zu Theil werden, etwa weil diese ihre äussere Lage sie um so mehr bereit mache, auf die tröstliche Verkündigung des Evangeliums zu hören (Bl.), sondern er redet von ihnen unter der Voraussetzung, dass sie seine Jünger seien. Und wenn er gerade sie glücklich preist und ihnen verheisst, dass sie einst vollauf haben und jubeln werden, so will er damit nicht sagen, dass die jetzt weniger Elenden oder in einer günstigen äusseren Lage Befindlichen wegen ihres künftigen Ausschlusses vom Messiasreiche zu beklagen seien, sondern er nennt gerade die weltlich Elenden, um den Contrast zwischen der gegenwärtigen und zukünftigen Lage seiner Jünger recht hervortreten zu lassen, und so den Gedanken auszudrücken, dass die äussere Lage, in welcher das Reich Gottes bei seinem Kommen die Einzelnen vorfinde, auf ihr Glück innerhalb des Reiches Gottes keinen Einfluss ausübe.

Der vierte Makarismus enthält im Verhältniss zu den drei ersten eine Steigerung. V. 22: Selig seid ihr, wann euch hassen die Menschen und wann sie euch absondern und euren Namen schmähen und ausstossen als Böse um des Menschensohnes willen! (V. 23:) Freuet euch[1]) an jenem Tage und hüpfet! Denn siehe, euer Lohn ist reichlich im

[1]) Statt χαίρετε (Rec.) ist nach sämmtlichen Uncialcodices u. d. meisten Minusk. χάρητε zu lesen.

Himmel, denn demgemäss[1]) haben den Propheten ihre Väter gethan. Vgl. Matth. 5, 10—12. Jac. 5, 10. — Es enthält dieser Makarismus, wie auch die abweichende Form und grössere Ausführung zeigt, einen neuen Gedanken. Die Ausdrücke *πτωχοί*, *πεινῶντες*, *κλαίοντες* beschrieben eine Form des Elends, wie sie sich alle Zeit unter den Menschen findet und wie sie Jesus auch bei seinen Jüngern zum Theil in der Gegenwart vorhanden voraussetzte. Hier dagegen wird etwas zu diesem natürlichen Elend in der Zukunft noch Hinzutretendes bezeichnet, und Jesus preist seine Jünger selig, wenn sie sich nicht irre machen lassen, wenn, wie zu erwarten sei, zu dem Unglück, in dem sie sich bei Beginn ihrer Jüngerschaft befanden, noch diese neuen ausserordentlichen Uebel während ihres Seins in seiner Gemeinschaft hinzutreten werden, nämlich Anfeindungen seitens der Welt, die ihnen als seinen Jüngern widerfahren. — *ὅταν* Hinweisung auf den bestimmt zu erwartenden Zeitpunkt, in dem das hier Genannte eintreten wird. — *οἱ ἄνθρωποι* = die ungläubigen Menschen, die feindliche Welt. — Ueber den Charakter der sie erwartenden Anfeindungen giebt Jesus hier nähere Auskunft, indem er etwas Dreifaches als bevorstehend nennt: 1) Hass d. h. feindliche Gesinnung seitens der ungläubigen Menschen, 2) ein ihnen seitens der Welt widerfahrendes *ἀφορίζειν* d. h. Absondern, Ausschliessen, worunter nicht schon der förmliche Bann, Ausschliessung aus der Synagoge (so gewöhnlich) zu verstehen ist — denn diess sagt erst das Folgende aus — sondern ein sich Zurückziehen der Welt von ihnen im Verkehre des alltäglichen Lebens (de W., Oosterz., Keil, Nösg.), dasselbe, was Johannes im 2. Briefe V. 10 von den Christen in Bezug auf die Irrlehrer verlangt (vgl. auch 2 Cor. 6, 17). Der Ausdruck bezeichnet noch keine eigentliche Verfolgung, sondern nur ein Verhalten, durch welches die Welt den Jüngern zu erkennen giebt, dass sie mit ihnen nichts zu thun haben wolle. Endlich 3) sagt Jesus voraus, dass die Menschen ihre Feindschaft gegen die Jünger auch dadurch zu erkennen geben werden, dass sie *ὀνειδίσωσι καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν*. Gewöhnlich trennt man *ὀνειδ.* vom Folgenden und ergänzt zu demselben *ὑμᾶς*, doch betrachtet man richtiger *ὀνειδ. κ. ἐκβάλ.* als zusammengehörig und sieht *τὸ ὄνομα ὑμῶν* als das zu beiden Verben gehörige Object an (so Weiss und Keil). — *τὸ ὄνομα ὑμῶν* nicht = *ὑμᾶς* (Kün.), auch nicht: fidem et auctoritatem vestram (Kypke.), auch nicht Bezeichnung des Charakters (de W.), auch ist nicht der Christenname gemeint (Paul., Ros., Ew., Sevin, Oosterz., Hofm., Keil, Weiss, Schanz, Holtzm.), sondern der wirkliche persön-

[1]) Statt *κατὰ ταῦτα* (Rec.) haben BDQXΞ Marc. *κατὰ τὰ αὐτά*.

liche Name der Einzelnen (Grot., Mey., Bl., Schegg, Nösg.). In Bezug auf diesen ihren Namen wird die Welt nach der Vorausverkündigung Jesu etwas Doppeltes thun: 1) ὀνειδίσει d. h. nicht: sie wird euren Namen als Schmähwort brauchen (Keil), sondern: sie wird ihn oder, mit anderen Worten, die einzelnen so und so benannten Jünger schmähen, verlästern und dadurch in Verruf bringen, 2) ἐκβαλεῖ ὡς πονηρόν. Jesus meint damit nicht ein Exiliren der Jünger (Kün.), auch ist ἐκβάλλειν nicht = wegwerfen, nihili ducere, aspernari d. h. sich weigern, den Namen auszusprechen, weil er die Benennung eines schlechten Menschen sei (Raph., Kypke, Wolf, de W., Mey., Weiss, Keil, Nösg.) oder = anfeinden (Segaar) oder = in Verruf bringen (Grot., Beng., Ros., Schegg, Schanz) oder = mit Unwillen und Verachtung aussprechen (Paul., Bl.), sondern = ausstossen in dem Sinne von austilgen sc. aus der Zahl der Namen, welche die Gemeinde bilden, so dass also Jesus hiermit auf das in den Bann thun hindeutet (Beza, Dodwell, Mich., Oosterz., God.). Mit ὡς πονηρόν wird der angebliche (= als den Namen von schlechten, verabscheuungswürdigen Personen), mit ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, das aber zu allen vier Verbis gehört, der wirkliche Grund ihrer Feindschaft genannt. Sinn: Sie werden also gegen euch verfahren um eures Verhältnisses zu mir willen, weil ihr mich als den Messias bekennt. — Darauf folgt V. 23., entsprechend den drei vorigen Seligpreisungen, die Begründung des μακάριοι, doch nicht wie die vorigen Male mit ὅτι, sondern mit γάρ eingeführt, und so, dass in Folge der längeren Ausführung, welche V. 22 enthielt, das μακάριοί ἐστε ὅταν der Sache nach zuvor in den Worten: χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε noch einmal wiederholt wird. — χάρητε Imp. Aor. II. — ἐκείνη ἡ ἡμέρα ist hier nicht wie sonst oft (vgl. 10, 12. 17, 31. 21, 34. Matth. 7, 22. 24, 36. Marc. 13, 32. 2 Thess. 1, 10. 2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8. Offenb. 16, 14) der grosse, vor allen wichtige Tag der Zukunft, der Tag des Gerichts, sondern der Zeitpunkt, in welchem die genannten Anfeindungen für die einzelnen Jünger hervortreten werden. — σκιρτήσατε (im N. T. nur bei Lucas, vgl. 1, 41. 44) Steigerung von χάρητε = hüpfet sc. vor Freude! (wie der plötzlich von höchster Freude Ergriffene nicht ruhig und gelassen zu bleiben, sondern unwillkührlich seinen inneren Gefühlen durch Springen und Hüpfen Ausdruck zu geben pflegt). Zum Gedanken vgl. Jac. 1, 2. 1 Petr. 1, 6. Röm. 5, 3. — Sinn: „Die euch bevorstehenden Anfeindungen seitens der Welt sollen euch so wenig niederdrücken und euch die freudige Hoffnung in Bezug auf die Zukunft rauben, dass der Eintritt dieser Anfeindungen für euch vielmehr Anlass zu noch höherer Freude werden soll.“ — Als Grund zu dieser Freude wird im Folgenden

etwas Doppeltes genannt: 1) die Reichlichkeit des sie in Folge der durch das geduldige Tragen solcher Anfeindungen erlangten Bewährung erwartenden Lohnes, 2) der Gedanke an die Propheten, denen sie durch die Leiden ähnlich werden. — Unter *μισθός* ist nicht die Glückseligkeit im messianischen Reiche überhaupt zu verstehen, sondern die Auszeichnung, welche denen bestimmt ist, welche um des Bekenntnisses willen leiden. Wenn Christus allen seinen Anhängern überhaupt das messianische Reich verheisst, so denen, welche um seinet willen leiden, noch einen besonderen Lohn d. h. eine besondere Auszeichnung, und der Gedanke daran soll ihre schon an sich vorhandene Freudigkeit zum höchsten Entzücken steigern. — *πολύς* nicht: gross, sondern: reichlich. — *ἐν τῷ οὐρανῷ* nicht von der Zukunft, sondern von dem schon jetzt im Himmel bereit liegenden. — Was den zweiten Begründungssatz betrifft, so soll dieser nicht den im ersten ausgesprochenen Gedanken nur rechtfertigen (Mey., God.), sondern er hebt ein zweites tröstliches Moment hervor. Sinn: Wie könntet ihr euch durch solche Erfahrungen niederdrücken lassen, als ob das euch widerfahrende Leid euch wirklichen Schaden zufügen oder als ob die durch eure Verfolger vollzogene Ausschliessung aus der jüdischen Gemeinschaft auch Ausschluss aus dem messianischen Reiche nach sich ziehen könnte, da ja die Leiden, die euch treffen werden, nur Fortsetzung dessen sind, was die alttestamentlichen Propheten, Männer, die zu Gott in einem so nahen Verhältnisse standen, zu erfahren hatten, so dass ihr also durch solche Leiden mit diesen in Gemeinschaft tretet! Das Tröstliche dieser Hinweisung liegt darin, dass ja die Propheten zugestandenermaassen Glieder des messianischen Reiches sein werden. — *κατὰ ταῦτα* diesem gemäss d. h. ähnliche Verfolgungen verhängend. — *ἐποίουν* sie pflegten zu thun. — *οἱ πατέρες αὐτῶν* d. i. die Väter derer, die euch verfolgen werden. Jesus denkt also zunächst nur an Verfolgungen seitens des jüdischen Volkes. Doch sagt er nicht *ὑμῶν*, sondern *αὐτῶν*, nicht um damit anzudeuten, dass die Jünger schon einer neuen Ordnung der Dinge angehören (God.), sondern weil er den Gedanken aussprechen will, dass die künftigen Verfolger der Jünger in Folge ihres Verfolgungseifers auf gleiche Stufe treten mit denen, welche einst die Propheten verfolgten und sich als deren Gesinnungsgenossen darstellen. Wie die Jünger als geistige Nachkommen der Propheten gedacht werden, so ihre Verfolger als geistige Nachkommen der Verfolger jener (vergl. Jac. 5, 10. Matth. 23, 31).

Auf die vier Seligpreisungen folgen V. 24—26 ebenso viele Weherufe, welche genau jenen entsprechen, indem Jesus, wie er zuvor die Armen, Hungernden, Weinenden und die um des Messias

willen Geschmähten und Ausgestossenen glücklich gepriesen hatte, so nun über die Reichen, Gesättigten, Lachenden und von allen Menschen Gepriesenen ein Wehe! ruft. Uneinig ist man darüber, wen Jesus unter letzteren meine. Hofmann meint, das „Heil euch!" und das „Wehe euch!" gelte von denselben Personen, nämlich von dem weiteren Kreise derer, die sich Jesu bleibend angeschlossen hatten, während Keil annimmt, dass das „Heil euch!" von den wahren, das „Wehe euch!" von den Scheinjüngern gelte. Allein an Jünger überhaupt ist, wie man das auch meist erkannt hat, bei dem „Wehe euch!" schwerlich zu denken, da Jesus die, denen er dasselbe zuruft, als Weltmenschen charakterisirt, welche ganz den irdischen Gütern hingegeben in diesen volle Befriedigung finden und daher für das Reich Gottes keinen Sinn und kein Interesse haben. Er kann daher nur Solche im Auge haben, die ihm bisher völlig fern geblieben waren. Wenn er auch diese jetzt anredet, so braucht man nicht anzunehmen, dass in den Jesum umgebenden Schaaren einzelne Repräsentanten dieser Klasse anwesend waren, auf welche Jesus jetzt seinen Blick hinrichtete, nachdem er bisher nur die Jünger angeblickt hatte (Mey., God.). Die Anrede erklärt sich auch, wenn er nur überhaupt von ihrem Vorhandensein wusste und dieselben sich in seinem Geiste lebendig vergegenwärtigte. Ueber ihr Vorhandensein konnte er aber nach den bisher von ihm gemachten Erfahrungen nicht wohl zweifelhaft sein. Nach Weiss hat Lucas die vier Wehe aus dem Eigenen hinzugefügt, nach Schanz einer bei einer anderen Gelegenheit an reiche Juden gerrichteten Rede entnommen, nach Holtzmann nach dem Muster von 5 Mos. 27, 15 f. Jes. 5, 8 f. und in Erinnerung an Jer. 5, 31. Micha 5, 8 f. gebildet.

V. 24: Doch wehe euch, den Reichen! Denn ihr habet euren Trost dahin. — *πλήν* (oft bei Luc.) von *πλέον* eig. darüber hinaus, ausserdem, dann wie hier: dagegen, allein, zur Einführung der Antithese. — *οὐαί* (nicht = אָרוּר [Nösg.], sondern entsprechend dem hebr. הוֹי und אוֹי) eine Interjection, durch welche nicht sowohl dem, von welchem die Rede ist, Verderben angewünscht wird, als vielmehr derselbe wegen des ihm bevorstehenden Unheils beklagt wird, = wehe! (das Gegentheil von *μακάριοι*). — Bei *τοῖς πλουσίοις* sind nicht die gemeint, welche sich reich fühlen (z. B. Starke, Olsh., Hofm.), auch nicht die, welche in der Gesammtheit des creatürlichen Daseins ihr höchstes Gut suchen (Nösg.), sondern: die, welche reich sind, und zwar die irdisch Reichen. Wenn Jesus diesen das *οὐαὶ ὑμῖν* zuruft, so will er sie damit nicht als irdisch Reiche für unfähig erklären, in das Reich Gottes einzugehen (Strauss, Schwegl., Holtzm., Keim, de W.), auch thut er es nicht mit Rücksicht darauf, dass sehr

oft der Reichthum eine bestimmte sittlich-religiöse Gemüthsverfassung mit sich führt, so dass er eigentlich nur diejenigen Reichen meinen würde, welche auf den Reichthum pochen, in ihm ihr Genüge finden und durch ihn stumpf für alles Höhere geworden sind (Bl., Mey., God., Keil, Bisp. u. AA.), — eine Auffassung, die schon durch das Fehlen einer ethischen Näherbestimmung ausgeschlossen wird — sondern, weil den irdisch Reichen, die nur reich sind, eben darum Alles, was sie für das Reich Gottes tüchtig machen könnte, fehlt, wie jener Reiche, von welchem 16, 19 ff. die Rede ist. Damit, dass er sie eben nur als Reiche bezeichnet, giebt er hinlänglich zu erkennen, an welche Klasse er denkt. — *ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν* (vgl. Matth. 6, 2. 5. 16) Grundangabe für das *οὐαί*. *ἀπέχετε* nicht: ihr thut von euch, verliert, verhindert (Knachtb., Bolt., Starke), sondern: ihr habt weg, habt bereits vollständig erlangt (sc. in den Genüssen, welche euch der Reichthum gewährt, vgl. 16, 25), und habt mithin keinen weiteren Trost zu erwarten. — *τὴν παράκλησιν ὑμῶν* den euch zukommenden Trost. Mit diesem Ausdruck, bei welchem Jesus auf den wahren Trost, welcher im messianischen Reiche gewährt wird (vgl. 2, 25), anspielt, deutet er darauf hin, dass auch die Reichen in ihrem Reichthum eine gewisse Tröstung erfahren, aber eine völlig ungenügende, die sie nicht wahrhaft zu befriedigen vermag. An dieser müssen sie sich genügen lassen. Denn eine weitere haben sie nicht zu erwarten. — Der Sinn des ganzen Ausspruchs ist: Euch Reichen dient euer Reichthum nicht dazu, in das Reich Gottes einzugehen und die Güter zu empfangen, welche allein wahre Befriedigung gewähren. Vielmehr habt ihr, wenn ihr nur reich seid, in eurem Reichthum Alles empfangen, was ihr überhaupt von Glückseligkeit zu erwarten habt.

V. 25 a: W e h e e u c h, d i e i h r v o l l g e s ä t t i g t s e i d [1])! d e n n i h r w e r d e t h u n g e r n. — *οἱ ἐμπεπλησμένοι* (der Nomin. statt des Vocat. Doch kann der Nomin. hier auch als Appositionsbestimmung angesehen werden, vgl. Buttm. neut. Gr. S. 123) bezeichnet weder die Helden im Essen und Trinken und in allen Genüssen (Starke) noch die, welche nach ihrer Meinung voll verdienstlicher Werke sind, um deren willen sie der Seligkeit gewiss zu sein glauben (Starke, God.), auch nicht die, welche sich satt fühlen bei der Fülle ihrer irdischen Güter und daher nach nichts Höherem trachten (Hofm., Keil), sondern entsprechend dem Ausdruck *οἱ πλούσιοι* ganz im Allgemeinen die, welche durch die Genüsse, welche ihnen der irdische

[1]) Nach *ἐμπεπλησμ.* haben Sin BLQRXΔΛ Goth. Copt. Arm. Aeth. *νῦν*, welches in der Rec. fehlt. Correctur!

Reichthum ermöglicht, satt geworden sind, in ihnen volle Genüge finden (Gegentheil von οἱ πεινῶντες V. 21. vgl. auch 1, 53). — Jesus ruft über sie das Wehe! weil die Sättigung, welche ihnen durch die irdischen Genüsse bewirkt worden ist, sie für den Empfang der wahrhaft sättigenden Speise unempfänglich macht. — ὅτι πεινάσετε Grund des Wehe. Ihr werdet hungern, dabei denkt Jesus nicht an leiblichen Hunger (so God., welcher die Worte auf das Nationalunglück bezieht, welches mit der Zerstörung Jerusalems über Israel hereinbrechen sollte), sondern an geistigen, sofern die Sattheit, welche die irdischen Genüsse bewirken, nicht für die Dauer vorhält, der auf sie folgende Hunger aber bei denen, die nicht in das Messiasreich eingegangen sind, keine Befriedigung findet (vgl. Joh. 4, 13. 14. 6, 35).

V. 25 b: Wehe euch[1]), die ihr jetzt lacht! Denn ihr werdet trauern und weinen. — Vgl. Jes. 65, 13. 14. Jac. 4, 9. — οἱ γελῶντες sind nicht die aus Leichtsinn Lachenden (Starke) oder die, welche nie zum wahren Lebensernste gelangen, ihren Lebenszweck darein setzen, sich zu ergötzen (Bisp.), auch nicht die, welche am Besitz irdischer Güter ihre Freude haben (Weiss, Schanz), sondern die, bei denen die irdischen Genüsse ausreichen, sie zur Fröhlichkeit zu stimmen, weil sie eine höhere Glückseligkeit, als die durch jene bewirkte nicht kennen. Nicht das Lachen an sich will Jesus tadeln, da er dann nicht den jetzt Weinenden verheissen würde, dass sie einst lachen werden, sondern er verurtheilt diejenigen Lachenden, welche ausschliesslich durch die Genüsse dieser Welt fröhlich gemacht werden. Ueber diese ruft er das Wehe! weil ihr jetziges Lachen keine Dauer haben, sondern mit dem Aufhören dieser Welt und ihrer Genüsse sich in sein Gegentheil verkehren wird, indem sie vom Reiche Gottes ausgeschlossen in einen Zustand werden versetzt werden, in dem sie zum Trauern und Weinen sich gestimmt fühlen.

V. 26: Wehe[2]), wann schön von euch reden alle[3]) Menschen! Denn demgemäss[4]) thaten den falschen Propheten ihre Väter. — Während Jesus bei den drei ersten Weherufen die Reichen dieser Welt in's Auge gefasst hatte, hat er hier die im Auge, die sich bei der ungläubigen Welt durch ihr feindseliges Verhalten gegen seine Jünger einen guten Namen erworben haben. Manche Ausleger beziehen diesen Weheruf auf solche Jünger Jesu, welche durch Verrath an der Wahrheit die Gunst der Menge

1) ὑμῖν (Rec.) fehlt bei Sin BKLSRΞ Orig. Iren. Marc.
2) ὑμῖν vor ὅταν (Rec.) fehlt in fast sämmtlichen alten Handschriften.
3) πάντες fehlt in 8 Uncialen. Conformation an V. 22.!
4) Statt κατὰ ταῦτα (Rec.) haben Sin BDKRX κατὰ τὰ αὐτά.

gesucht und gewonnen haben (Kün., de W., Bl.). Allein wenn dieser Weheruf sich auf eine ganz andere Menschenklasse bezöge, als die drei ersten, hätte diess bestimmt ausgesprochen werden müssen. Offenbar sind auch die jetzt Angeredeten Solche, welche dem Reiche Gottes bisher fern geblieben sind. — *καλῶς εἰπεῖν τινα* von Jemand gut sprechen, ihn loben, preisen (vgl. Apost. 23, 5). — Wenn gesagt wird, dass *πάντες οἱ ἄνθρωποι* die Angeredeten preisen, so ist als Grund nicht zu denken, dass sie sich die Gunst derselben, weil sie reich sind, zu erwerben wünschen (Weiss), auch nicht, weil die Angeredeten sich in ihrem Thun der Welt accommodiren, ein weltförmiges Leben führen und jeden Conflict mit der Welt vermeiden, da mit Solchen die Welt wohl in einem guten Verhältniss zu stehen pflegt, nicht aber sie gerade preist. Der Ausdruck *καλῶς εἰπεῖν* lässt vielmehr an Solche denken, die sich durch ihr Thun um die, welche mit *πάντες οἱ ἄνθρωποι* bezeichnet werden, ein besonderes Verdienst erworben haben. Dann denkt man aber unter dem Thun, um dessen willen sie gelobt werden, am Natürlichsten Verfolgung der Jünger, Bekämpfung der christlichen Kirche. Unberechtigt ist es aber, mit Bisping in Gemässheit von V. 22 *ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* zu ergänzen. — *πάντες οἱ ἄνθρωποι* in demselben Sinne, als *οἱ ἄνθρωποι* (V. 22), daher nicht: = alle Welt d. h. die grosse Mehrheit der Menschen (Bl.), auch nicht: Menschen jeder Gesinnung (Keil), sondern: die Gesammtheit der Ungläubigen. — *κατὰ ταῦτα γὰρ ἐποίουν κτλ.* Begründung des Weherufs. Sinn: Solches Gepriesen werden seitens aller Ungläubigen stellt euch auf gleiche Linie mit den falschen Propheten des alten Bundes, welchen gleiches Lob seitens des ungläubigen Israel zu Theil wurde, und ihr werdet daher auch gleiches Schicksal mit ihnen haben d. h. von Gott verworfen werden. — *οἱ πατέρες αὐτῶν* d. h. die Väter der mit *πάντες οἱ ἄνθρωποι* Bezeichneten.

2. V. 27 bis V. 38.

Nachdem Jesus im ersten Theile das Ziel, welchem einerseits seine Jünger, andererseits seine Widersacher entgegengehen, geschildert hat, welchem gegenüber das so ganz andere Loos, das ihnen hier auf Erden zu Theil wird, gar nicht in Betracht komme, hält er im zweiten Theile seiner Rede seinen Jüngern die Pflichten vor, die sie zu erfüllen haben, wenn sie sich als seine wahren Jünger erweisen wollen. Von dem Blick auf die Zukunft wendet er sich mithin jetzt zur Gegenwart, indem er seinen Jüngern das Gebot der Liebe einschärft. Ueber die Art, wie sie Liebe üben sollen, giebt er näher sieben einzelne Vorschriften, von denen die vier ersten und dann die drei letzten enger zusammengehören, indem jene sich

auf das Verhalten gegen die Ungläubigen, diese auf das Verhalten gegen den Nächsten überhaupt beziehen.

V. 27 und 28. das erste Gebot, durch welches der Umfang der von seinen Jüngern zu übenden Liebe näher bestimmt wird. V. 27: Aber euch sage ich den Hörenden: Liebet eure Feinde, thut wohl den euch Hassenden, (V. 28:) segnet die euch[1]) Verfluchenden,[2]) betet für[3]) die euch Misshandelnden. Vgl. Matth. 5, 44. — Den Uebergang zu allen folgenden Ermahnungen macht Jesus mit ἀλλά, welches von den verschiedenen Auslegern verschieden aufgefasst wird. Während die Einen demselben überhaupt keinen Sinn abzugewinnen wissen und aus ihm den Schluss ziehen, dass Lucas verschiedene Zwischenglieder ausgelassen habe (Kün., Paul., Köstl.), meint Meyer: Jesus wolle den seinerseits über die Feinde ausgesprochenen Weherufen das seitens der Jünger zu beobachtende Verhalten gegenüberstellen; Achelis: er wolle der unrichtigen Meinung entgegentreten, welche die Jünger in Folge seines Weherufes über die, welchen die Menschen wohlreden, sich bilden konnten, als dürften sie sich abstossend gegen dieselben verhalten; noch Andere beziehen ἀλλά auf V. 22 zurück und meinen, Jesus stelle der Aufnahme, welche die Jünger von ihren Feinden zu erwarten haben, gegenüber: auf welche Weise sie diese Aufnahme erwidern müssen (so de W., Oosterz., God., Bisp., Hofm.); endlich Weiss und Schanz nehmen an, dass ἀλλά den Uebergang von den an die Reichen gerichteten Weherufen zu den an die Jünger gerichteten Ermahnungen bilden. Richtiger dürfte sein, dass es den Gegensatz zu dem Hauptgedanken des ganzen ersten Theiles bildet. Der Besprechung des Zieles, welchem die Jünger sowohl als die Gegner entgegengehen, stellt Jesus die Aufgabe gegenüber, welche die ersteren zu erfüllen haben. Aehnlich bestimmt Keil den Sinn: „Aber damit ihr den verheissenen Segen euch zueignen könnet und nicht dem gedrohten Wehe verfallet, so muss wahre Liebe das Princip eures Verhaltens gegen die Mitmenschen sein.“ — ὑμῖν λέγω euch lege ich an's Herz. — Mit τοῖς ἀκούουσιν will Jesus nicht die Adresse der folgenden Worte näher bestimmen, mag man nun annehmen, dass er damit die Gehörgebenden d. h. die Jünger = τοῖς πειθομένοις (Euthym.-Zig.) im Gegensatz zu den Gegnern (Euthym., Grot., Seg., Mey., Bl., Oosterz., Bisp., Weiss, Hofm., Keil) oder die ganze ihn umgebende Zuhörerschaft im Gegensatze zu den

[1]) Statt ὑμῖν (Rec.) haben Sin ABDKMPRXΓ ὑμάς.

[2]) Καί vor προσεύχεσθε (Rec.) ist auf Grund sämmtlicher Uncialen zu tilgen.

[3]) Statt ὑπέρ (Rec.) haben Sin BLΞ περί.

Jüngern, an welche er sich V. 20 gewendet hatte (Beng.), oder die wirklich ihn umgebenden Zuhörer im Gegensatz zu den nur gedachten, an welche die Weherufe gerichtet waren (God., Achelis, Holtzm.), bezeichnen wolle. Auch scheint es nicht natürlich, in dem Ausdrucke eine Aufforderung zum Aufmerken (de W.) oder eine Hinweisung auf das eben Gehörte (= euch, die ihr Hörer dessen seid, was ich soeben über das Glück der Glieder des Gottesreiches und über die Unseligkeit aller von demselben Ausgeschlossenen gesagt habe. Aehnlich Schanz) zu finden. Vielmehr will Jesus den Zuhörern zum Bewusstsein bringen, dass sie das hören, was er ihnen jetzt sagt, damit sie sich künftig nicht mit Unkenntniss entschuldigen können. Bei dieser Auffassung entspricht dem Anfang der Mahnrede sehr passend der Schluss derselben (V. 47 ff.), wo Jesus auf die Folgen hinweist, die es für sie haben werde, je nachdem sie das jetzt Gehörte entweder thun oder nicht thun. — Das Gebot, das Jesus seinen Zuhörern zunächst an's Herz legt, ist das der Feindesliebe. Er fordert sie auf, allem Hasse ihrer Gegner, möge derselbe nun im Gemüthe verschlossen bleiben oder möge er sich in Worten oder Thaten äussern, nur Liebe entgegen zu stellen. Er spricht diese Aufforderung in vier einander parallelen Sätzen aus, die sich fast gleichlautend auch bei Matthäus (nach dem dort am besten beglaubigten Texte) finden, nur mit dem Unterschiede, dass dort die beiden mittleren Sätze umgestellt und im letzten die Worte *καὶ διωκόντων ὑμᾶς* hinzugefügt sind. Die viermalige Wiederholung desselben Gedankens hat den Zweck, diesen recht nachdrücklich einzuschärfen. Jesus will sagen, dass sie auch dem Feinde gegenüber nichts als Liebe haben sollen und dass sie durch die fortgesetzten Aeusserungen seines Hasses sich nicht zu der Meinung verleiten lassen dürfen, dass das Lieben auch eine Grenze habe und dass sie nun mit dem Hasse beginnen dürfen. Vielmehr sollen sie eine um so grössere Liebe beweisen, je grösser die Feindschaft ist, die sie erfahren. Offenbar bilden die vier Ermahnungen eine Klimax. Die erste fordert zu freundlicher Gesinnung gegen die Feinde auf, die zweite: solche Gesinnung auch in That übergehen zu lassen, die dritte: da, wo die eigene Kraft zur That nicht ausreicht, das Gute wenigstens anzuwünschen, die vierte endlich fordert zur Fürbitte auf, zum Gebet für die Feinde, welches ein noch höherer Liebesbeweis ist, eine noch grössere Selbstverleugnung voraussetzt, als das blosse Anwünschen des Guten[1]). Uebrigens gehören immer je zwei Ermahnungen enger zu-

[1]) Bei Matthäus ist die Steigerung eine etwas andere, nämlich: Gesinnung, Worte, That, Fürbitte.

sammen. Zur Bezeichnung der Feinde bedient sich Jesus zuerst eines allgemeinen Ausdruckes: *τοὺς ἐχθρούς*, dann werden diese climaktisch näher bezeichnet zuerst als solche, die es nur in ihrer Gesinnung sind *(τοῖς μισοῦσιν)*, dann als solche, die sich in Worten *(τοὺς καταρωμένους)*, und endlich als solche, die sich in Thaten *(τῶν ἐπηρεαζόντων)* als Feinde erweisen. — *εὐλογεῖν* ist weder von dem blossen gut Reden (Paul.) noch von dem Erflehen des Guten im Gebet (so gewöhnlich) zu verstehen, da bei der ersteren Annahme es keinen Gegensatz zu *τοὺς καταρωμένους ὑμῖν* bilden, bei der letzteren von *προσεύχεσθαι* nicht verschieden sein und die Steigerung verloren gehen würde, sondern von dem in Worten geschehenden Anwünschen des Guten im Gegensatz zum Verfluchen. — *ἐπηρεάζειν τινά* hier nicht: fälschlich anklagen, wie 1 Petr. 3, 16 (Nösg.), sondern: jemand schmählich behandeln, beleidigen, misshandeln.

V. 29 und 30: das zweite Gebot. Wenn das erste Gebot den Umfang der von den Jüngern Jesu zu übenden Liebe näher bestimmte, indem Jesus diesen an's Herz legte, ihre Liebe nicht bloss auf Freunde, sondern auch auf Feinde zu richten, so bestimmt nun dieses zweite das Maass der zu übenden Liebe, und zwar negativ, indem Jesus auffordert, nicht bloss so zu lieben, wie die gewöhnlichen Weltmenschen, sondern unbegrenzt. Unrichtig nehmen Meyer und Weiss an, dass die folgenden Verse das Gebot der Feindesliebe nur specialisiren, während Hofmann in der jetzt folgenden Forderung eine Steigerung der vorigen sieht, indem er annimmt, dass Jesus von der Forderung der Feindesliebe jetzt übergehe zur Forderung der Selbstlosigkeit. Gegen letztere Auffassung ist einzuwenden, dass auch die Feindesliebe, wie jede Liebe, nur als eine Aeusserung der Selbstlosigkeit angesehen werden kann. Jesus geht daher nicht erst jetzt dazu über, zur Selbstlosigkeit zu ermahnen, sondern nur eine andere bestimmte Aeusserung derselben zu empfehlen.

V. 29: Dem dich auf[1]) die Backe Schlagenden reiche auch die andere, und vor dem, der dein Oberkleid nimmt, magst du auch das Unterkleid nicht zurückhalten! V. 30: Jedem aber[2]), der[3]) dich bittet, gieb, und von dem, der das Deine nimmt, fordere es nicht zurück! Vgl. Matth. 5, 39. 40. 42. — Das Gebot, das Jesus hier seinen Jüngern giebt, bezieht sich nicht, wie Olshausen meint, auf ihr Verhalten gegen die ihnen abgeneigten Mitjünger, denn solche Aeusserungen der Feindschaft

[1]) Statt *ἐπί* (Rec.) haben Sin D *εἰς*.
[2]) *δέ* nach *παντί* (Rec.) fehlt in Sin BL.
[3]) *τῷ* (Rec.) fehlt in Sin B.

gegen Ihresgleichen, wie sie hier erwähnt werden, konnte Jesus unmöglich als bei seinen Schülern vorkommend voraussezten, sondern er will auch mit diesen Worten ihr Verhalten gegen die Ungläubigen regeln. Und zwar will er durch dieses Gebot nicht etwa nur der Rache wehren (Calv., Grot.), auch nicht Nachgiebigkeit und tragende Geduld gegenüber der sich äussernden rohen Gewalt anempfehlen, durch die man den Gegner beschäme und gewinne (Mey., Weiss). Der paradoxe Ausdruck lässt vielmehr auf einen Gedanken schliessen, der seinen Jüngern auf ihrem dermaligen Standpunkte völlig fern liegen musste: nämlich, dass sie bereit sein müssen, das ihnen von dem Widersacher widerfahrende Unrecht ohne Widerrede hinzunehmen, so gross dieses auch sein möge und so lange der Gegner sich auch erlauben möge, dasselbe fortzusetzen. Der natürliche Mensch hält es für selbstverständlich, dass er dem ihm widerfahrenen Unrechte gegenüber sein Recht geltend mache. Jesus aber verlangt von seinen Jüngern, dass sie in der Selbstlosigkeit so weit gehen, dass sie dieses ihr Recht völlig opfern und jenes Unrecht nicht von sich abwehren. Die einzige Wiedervergeltung, die sie kennen sollen, soll darin bestehen, dass sie ohne Schranken Liebe beweisen. — Wie das vorige Gebot, so spricht Jesus auch dieses in vier einander parallelen Sätzen aus, von denen auch hier die beiden ersten und dann wieder die beiden letzten enger zusammen gehören. Und zwar spricht er den Gedanken in ganz concreter Form aus, indem er bestimmte Beispiele feindlicher Handlungsweise vor Augen stellt und zeigt, wie seine Jünger in diesen bestimmten Fällen sich zu verhalten haben. Er will damit nicht sagen, dass ihre Handlungsweise gerade diese bestimmte Form haben müsse, sondern er will das allgemeine Princip zum Bewusstsein bringen. Seine Gedanken hüllt er in recht paradoxe Form, er fordert von seinen Jüngern das aller Sitte Zuwiderlaufende, weil er den Gedanken aussprechen will, dass seine Jünger hinsichtlich ihres Verhaltens gegenüber dem ihnen widerfahrenden Unrechte von den Ungläubigen sich unterscheiden müssen. — Der erste Satz bestimmt ihr Verhalten gegenüber der ihnen widerfahrenden körperlichen Misshandlung. Das Gebot, das Jesus ihnen hier giebt, ist natürlich nicht wörtlich zu verstehen. Jesus verlangt von seinen Jüngern nicht ein geflissentliches Suchen neuer Misshandlungen seitens ihrer Feinde. Man missversteht den Ausspruch aber auch, wenn man meint, Jesus wolle hiermit nur im Allgemeinen duldende Sanftmuth empfehlen als das wirksamste Mittel, um den Zorn des Beleidigers zu entwaffnen (Bl., Weiss). Er will ihnen vielmehr zeigen, wie fern ihnen die Rache sein müsse. Die Wiedervergeltung empfangener Misshandlungen durch gewaltthätiges Einschreiten gegen den Gegner müsse

ihnen so fern sein, dass sie statt dessen lieber bereit sein sollen, noch grösseres Unrecht zu dulden. Sie sollen es lieber auf sich nehmen, dass ihnen der Gegner ein doppelt so grosses Unrecht zufüge, als er ursprünglich vorhatte zuzufügen, als sich mit den an ihnen sich Versündigenden auf eine Linie zu stellen. — Statt *τῷ τύπτοντί σε* hat Matthäus: *ὅστις σε ῥαπίσει*. — *ἐπὶ τὴν σιαγόνα* auf die Backe. Der Artikel bezeichnet nicht die bestimmte Backe, die man zu schlagen pflegt, sondern hebt den bestimmten Körpertheil im Gegensatz zu anderen hervor. — *πάρεχε* reiche dar (Matth.: *στρέψον*). — *τὴν ἄλλην* = *τὴν ἑτέραν*. — Der zweite Satz bestimmt das Verhalten der Jünger gegenüber einer Verletzung des Eigenthums durch rohe Gewalt. Es wird der Fall gesetzt, dass der Gegner in seiner Lieblosigkeit und Rücksichtslosigkeit sogar so weit geht, dass er sich nicht scheut, auch die unentbehrlichste Habe den Jüngern gewaltsam zu entziehen, und er fordert von ihnen, dass sie in solchem Falle lieber bereit sein sollen, sich noch mehr nehmen, als sich erbittern und von der Liebe abbringen zu lassen. Sie sollen dem ihnen gewaltsam Genommenen lieber freiwillig noch Anderes hinzufügen, das der Gegner gar nicht zu nehmen beabsichtigte, als der Gewaltthätigkeit Gewaltthätigkeit entgegenstellen. — *αἴρειν* gewaltsam wegnehmen, rauben. — *τὸ ἱμάτιον* (= בֶּגֶד, שִׂמְלָה) das mantelartige Oberkleid, das je nach den Vermögensverhältnissen der Besitzer aus mehr oder weniger kostbarem Stoffe bestand. — *τὸν χιτῶνα* (= כְּתֹנֶת) die tunica der Römer, das auf dem blossen Leib getragene, eng anschliessende und bis an die Kniee reichende, mit Aermeln versehene Unterkleid, welches aus Wolle oder Baumwolle bestand und durch einen Gürtel zusammengehalten wurde. — *κωλύειν ἀπό τινος* von jemandem abhalten, ihm vorenthalten. — Die beiden genannten Kleidungsstücke werden hier statt der Habe überhaupt genannt und kommen als in gleicher Weise unentbehrlich in Betracht. Der Mantel wird zuerst genannt (anders bei Matthäus, wo von einem gerichtlichen Processverfahren die Rede ist), weil er sich dem, der einem Anderen ein Kleid, das er trägt, gewaltsam nehmen will, als das obere zunächst darbietet. Uebrigens braucht Jesus nicht nothwendig einen Raubanfall im Freien im Sinne zu haben (Thol., God.), sondern wahrscheinlicher denkt er an das gewaltthätige Verfahren eines rücksichtslosen Gläubigers. Allerdings durfte nach 2 Mos. 22, 25 der Gläubiger das *ἱμάτιον* über Nacht nicht zum Pfande behalten, aber der Widersacher wird eben als ein solcher gedacht, der sich weder durch die Rücksicht auf das Wohl des Nächsten bestimmen lässt, noch sich um das bestehende Recht kümmert. — Auch diese Mahnung ist nicht wörtlich zu verstehen. Jesus fordert von seinen Jüngern nicht: dass sie dem Habsüchtigen

oder dem Räuber, der sie um ihr rechtmässiges Eigenthum bringen will, in jedem Falle noch mehr anbieten sollen, als er beanspruchte, sondern er will den Gedanken aussprechen, dass sie durch das gewaltthätige Verfahren des Gegners sich nicht bewegen lassen dürfen, auch ihrerseits gegen ihn gewaltsam zu verfahren, sondern dass sie es lieber dahin kommen lassen sollen, dass sie von ihrem Eigenthum noch mehr verlieren, als der Gegner ihnen nehmen wollte. Der Besitz irdischer Güter soll ihnen nicht so viel werth sein, dass sie um derselben willen sich zu Gewaltthätigkeiten verleiten lassen und dadurch ihren Jüngercharakter, den sie nur durch Liebesübung bewähren können, opfern dürfen. — Der dritte und vierte Satz schärfen überhaupt Uneigennützigkeit ein. Sie fordern von dem Jünger Verzichtleistung auf das Eigenthum für den Fall, dass der Gegner darum, weil er sich in äusserer Noth befindet, dasselbe entweder bittweise oder durch Gewalt für sich in Anspruch nimmt. — *παντί*, das dem Sinne nach nicht bloss zum dritten, sondern auch zum vierten Satze gehört, ist nicht ganz allgemein zu verstehen: von jedem Menschen, wer er auch sei, ohne Ansehen der Person, Freund und Feind (Mey., Weiss, Keil), sondern, wie der Zusammenhang zeigt, von dem Gegner, und zwar scheint hier an den Gegner gedacht werden zu müssen, der sich in Mangel und Noth befindet. Diese Noth treibt ihn, wie der dritte Satz voraussetzt, den angeredeten Jünger mit drängenden Bitten (*αἰτεῖν* nicht: ungestüm fordern, wie Achelis und Nösgen wollen, sondern bitten, doch ist hier wohl ein quälendes und drängendes Bitten gemeint) anzugehen, seinem Mangel abzuhelfen; wie der vierte Satz voraussetzt, ihm gewaltsam das Seine zu nehmen. Für den ersteren Fall giebt nun Jesus die Vorschrift, dass der Jünger dem unverschämten und lästigen Drängen nicht hartnäckiges Verweigern entgegenstellen, sondern ihm, so weit er kann, Gehör schenken soll, nicht nur, um einem Streite und Wortwechsel aus dem Wege zu gehen, sondern auch aus Liebe, die sich durch die Noth des Gegners zur Barmherzigkeit treiben lässt. Für den zweiten Fall verlangt Jesus, dass er ebenfalls mit Rücksicht auf die Noth des Gegners das ihm genommene Eigenthum nicht zurückfordern solle. Der Gedanke, den Jesus durch beide Sätze aussprechen will, ist: Die Liebe soll den Jünger in dem Maasse beherrschen, dass sie ihn bereit machen muss, dem Feinde auch dann aus der Noth zu helfen, wenn dieser in einer unziemlichen oder gewaltthätigen Weise seine Hilfe in Anspruch nimmt. Die Liebe zum Gegner soll grösser sein, als die Liebe zum Eigenthum, sie soll nur auf das Bedürfniss, nicht aber auf die Würdigkeit des Bedürftigen hinblicken. — Unzulässig ist es, den vierten Satz speciell auf den Gläubiger zu

beziehen (Wolf, Storr), wie auch bei μὴ ἀπαίτει zu ergänzen: severius (Kün.).

V. 31: das dritte Gebot. Wenn Jesus durch das vorige Gebot das Maass der zu übenden Liebe nur in negativer Weise bestimmte, so bestimmt er dasselbe durch dieses Gebot positiv: Und wie ihr wollt, dass euch die Leute thun, so thut auch ihr[1]) ihnen gleicher Weise. Vgl. Matth. 7, 12. — Unberechtigt ist die Meinung, dass dieses Gebot zu der ihm hier gegebenen Stelle nicht passe (de W., Weiss), wie auch die: dass es die allgemeine Regel geben solle, aus welcher die im Vorigen empfohlene Feindesliebe folge (Mey., God., Weiss) oder das Motiv derselben (Bisp.). Jesus giebt mit diesem Gebot vielmehr ein von den bisherigen verschiedenes, zu diesen hinzukommendes, das von ihm aber gerade hier an seiner rechten Stelle genannt wird, weil es dem vorigen zur Ergänzung dient. Denn nicht nur auf die Art und Weise des Umgangs bezieht es sich (Achelis), auch soll durch dasselbe nicht bloss ein „zuvorkommendes Wohlthun" (Hofm.) empfohlen werden, sondern es bestimmt in einer neuen Weise, nämlich positiv das Maass der den Menschen zu erweisenden Liebe. Als Maass solcher Liebeserweisung nennt es das Maass der Liebe, die man von dem Nächsten zu erfahren wünscht. Der Jünger Christi soll also die Liebe nicht nach dem Maasse der Liebe erweisen, die er erfahren hat — wollte er diese zum Maassstabe nehmen, so hätte er dem Feinde gar keine Liebe zu erweisen — sondern nach dem Ideal von Liebe, das er in sich trägt. Denn jeder Mensch ist nicht nur überhaupt liebebedürftig, sondern er wünscht sogar das höchste Maass von Liebe zu erfahren, das überhaupt seine Gedanken zu fassen vermögen. Dieses eigene Bedürfniss nun soll ihn lehren, was der Andere von ihm zu verlangen hat, und demgemäss soll er ihm Liebe erweisen. Er soll mit anderen Worten in dem Nebenmenschen sein zweites Ich anschauen. Seinem Gedanken nach ist demnach dieses Gebot gar nicht verschieden von dem Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Matth. 22, 39. Marc. 12, 31. Luc. 10, 27. Gal. 5, 14. Röm. 13, 9). — καί nicht = „mit einem Worte" (God.), sondern das neue Gebot an das vorige anknüpfend. — Formell ähnlich ist übrigens der Ausspruch: „Was dir missfällt, das füge auch nicht deinem Nebenmenschen zu," welcher dem Rabbi Hillel als Antwort auf die von einem Heiden an ihn gerichtete Frage, welches der Grundgedanke seiner ganzen Lehre sei, in den Mund gelegt wird. (Schabbath fol. 31. col. 1).

[1]) καὶ ὑμεῖς (Rec.) fehlt in B.

V. 32—35: das vierte Gebot, durch welches sich Jesus über das Motiv der zu erweisenden Liebe ausspricht, indem er diese als eine solche bestimmt, welche uneigennützig, von allen selbstischen Nebenabsichten frei, sein müsse. V. 32: Und wenn ihr liebet die euch Liebenden, welchen Dank habt ihr? Lieben doch auch die Sünder die sie Liebenden. V. 33: Und[1]) wenn ihr wohlthut[2]) den euch Wohlthuenden, welchen Dank habt ihr? Thuen doch[3]) auch die Sünder dasselbe. V. 34: Und wenn ihr leihet[4]) denen, von denen ihr wieder zu empfangen[5]) hoffet, welchen Dank habt ihr? leihen doch[6]) auch Sünder[7]) Sündern, damit sie das Gleiche empfangen. V. 35: Vielmehr liebet eure Feinde, und thut wohl und leihet nichts zurückhoffend; und euer Lohn wird reichlich sein, und ihr werdet Söhne des[8]) Höchsten sein, weil er freundlich ist gegen die Undankbaren und Bösen. — Vergl. Matth. 5, 45—47. Luc. 14, 12—14. — Unrichtig bestimmt man den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wenn man annimmt, dass Jesus im Folgenden die allgemeine Liebespflicht (Mey.) oder das Gebot der Feindesliebe (Weiss) nur noch näher an's Herz legen, oder wenn man sagt, dass er zur Erfüllung der genannten Liebespflichten durch Hervorhebung der Frucht solcher Liebesbethätigung ermuntern wolle (Keil). Jesus geht vielmehr jetzt zu einem neuen Gedanken über, indem er im Folgenden ausführt, was seine Jünger zu ihrer Liebesbethätigung bewegen müsse und was sie nicht bewegen dürfe. Er schärft ihnen ein, dass sie sich zu ihren Liebeserweisungen nicht bloss durch äussere Rücksichten, weder durch die erfahrene Liebe, noch durch die Aussicht auf künftig zu erfahrende dürfen bestimmen lassen, sondern dass ihre Liebeserweisung eine völlig uneigennützige, selbstlose, nur aus Pflichtgefühl hervorgehende, sein müsse. So gewiss — führt er aus — eine Liebe, die man als Entgelt für erfahrene Liebe oder aus Eigennutz erweist, nicht verschieden sei von der Liebe, welche auch die sündigsten Menschen, die man zu verachten pflegt,

1) Zwischen *καί* und *ἐάν* haben Sin B: *γάρ*.

2) Statt *ἀγαθοποιῆτε* (Rec. nach Sin ABEKLUVX) haben DHMPΓΔΛ: *ἀγαθοποιεῖτε*.

3) *γάρ* vor *οἱ ἁμαρτωλοί* lassen Sin BΔ aus.

4) Statt *δανείζητε* (Rec. nach MSUVΓ) haben Sin BΞ: *δανείσητε* und ADEFHKLPXΔΛ: *δανίζετε*.

5) Statt *ἀπολαβεῖν* (Rec.) haben Sin BLΞ *λαβεῖν*.

6) *γάρ* (Rec.) fehlt in Sin BLΞ.

7) *οἱ* vor *ἁμαρτωλοί* (Rec. nur nach KH Copt.) ist zu streichen!

8) *τοῦ* vor *ὑψίστου* (Rec.) ist durch Uncialen nicht bezeugt.

zu erweisen im Stande seien, so gewiss werde auch eine solche von Gott nicht sonderlich hochgehalten, und Gott werde darum die nur in solcher Weise Liebenden nicht als die Seinen anerkennen und seines Reiches theilhaftig machen, während die ohne Liebe erfahren zu haben und ohne Aussicht auf Gegenliebe Liebenden durch solche Liebe Gott ähnlich werden und einer auszeichnenden Rangstufe im Reiche Gottes gewiss sein können. — Jesus beschreibt zuerst V. 32—34 an drei Beispielen die gewöhnliche auf Gegenseitigkeit gegründete Liebe, zu welcher man durch äussere Rücksichten bestimmt wird, und weist darauf hin, wie eine solche ihnen keine Gunst bei Gott erwerben könne, da ja solche allen, auch den sündigsten, Menschen gemeinsam sei, die einst vom Reiche Gottes werden ausgeschlossen werden; und dann fordert er V. 35 zur selbstlosen Liebe auf, die nicht auf Gegenliebe rechnet, und fügt hinzu, wie diese, obwohl sie nicht um des Gewinnes willen erwiesen werde, doch allein wahren Gewinn bringe. — V. 32: *καί* nicht Einführung einer Begründung des Vorigen (Schegg), sondern die neue Ermahnung an die vorige anknüpfend. — *τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς* d. h. die, welche euch bisher Liebe bewiesen haben und von denen ihr für die Zukunft neue Liebeserweisungen zu erwarten habt. — *χάρις* nicht: Vergeltung oder = *μισθός* (Kün., de W., Bl., Ew., Mey., Sevin, Achel., Bisp., Nösg., Holtzm.), sondern: Gunst bei Gott (God., Weiss, Schanz). — *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν;* nicht: quantulum erit beneficium vestrum! (Homb.), sondern: Was für eine Gunst, was für ein Dank ist da für euch vorhanden? sc. seitens Gottes. Wie könnt ihr für solche Liebeserweisungen überhaupt von Gott eine Gunstbezeugung erwarten! — *οἱ ἁμαρτωλοί* nicht die Heiden (vgl. Matth. 5, 47), auch nicht die Unbekehrten, Ungläubigen (Mey., Weiss, Keil), sondern: die grössten Sünder, die durch ihre Unsittlichkeit Berüchtigten (Schanz). — V. 34: *δανείζειν* leihen wird hier als eine specielle Art der Liebeserweisung neben dem allgemeinen *ἀγαθοποιεῖν* noch besonders hervorgehoben. — Bei *ἀπολαβεῖν* ist nicht das Wiedererhalten des Geliehenen (de W., Bl., Mey., Weiss, Hofm., Schanz), sondern das Wiedergeliehenerhalten, wenn man selbst in Noth kommt (Paul., Kün., God., Keil), gemeint. — *τὰ ἴσα* nicht: das dem Geliehenen Gleichkommende (Mey., Bl., Weiss, Keil), sondern: die gleichen Dienste, ähnliche Unterstützung durch Leihen (Paul., Kün., God., Nösg.). — V. 35: *πλήν* nicht wie V. 24 = dagegen, allein, verumtamen (Mey., Keil), auch nicht steigernd = ja (de W., Bisp.), auch nicht abbrechend = überdies (God., Weiss, Schanz, vgl. 10, 11), sondern = vielmehr, sondern (vgl. 11, 41. 12, 31. 23, 28). — *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* nicht Rückkehr zu dem Gedanken von V. 27., da jetzt der Ton auf *τοὺς ἐχθρούς* ruht, während er dort auf *ἀγαπᾶτε* ruhte. —

μηδὲν ἀπελπίζοντες zu *ἀγαθοποιεῖτε* und *δανείζετε* gehörig. Wider den Sprachgebrauch ist es, diese Worte zu erklären: nullam accipiendi beneficii spem (hostibus) praecidentes (so die syr. Uebersetzung, Lud. de Dieu, Knachtb. u. AA.). Da *ἀπελπίζειν* (welches im N. T. nur hier vorkommt) im classischen Sprachgebrauche nur desperare heisst (vgl. auch LXX Jes. 29, 19 und 2 Macc. 9, 18), wollen mehrere Ausleger (Homb., Elsn., Wettst., Wahl, Bretsch., Schegg, Mey., Grimm, Weiss, Nösg., Schanz, Holtzm.) es auch an dieser Stelle so genommen wissen, indem sie erklären: „die Hoffnung auf zu erlangende Wiedererstattung nicht aufgebend, das von euch Geopferte nicht als etwas hoffnungslos Hingegebenes betrachtend.“ Doch steht dieser Auslegung entgegen, dass dann im Folgenden statt *καί* zu erwarten sein würde *γάρ*, und dass die Aufforderung, die Hoffnung auf einen Lohn nicht aufzugeben, in den Zusammenhang nicht passen würde, nach welchem Jesus eine durchaus uneigennützige Liebe verlangt, was sie nur dann ist, wenn sie allein aus Pflichtgefühl geübt wird, ohne auf einen zu erwartenden, wenn auch himmlischen, Lohn hinzublicken. Dem Zusammenhang entspricht nur die herrschende Erklärung: „nichts zurückhoffend“, nach welcher *ἀπελπίζειν* zwar in einer sonst nicht nachweisbaren Bedeutung genommen wird, die aber, weil durch den Context nahe gelegt, als die natürlichste angesehen werden muss. Dann weisen die Worte auf V. 34 zurück und sind aufzulösen in *δεινίζετε παρ' ὧν μηδὲν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν*. Der Sinn ist übrigens nicht: „Leihet, auch wenn ihr nicht die Aussicht habt, das Geliehene wieder zu erhalten“ — eine Auffassung, die schon dadurch ausgeschlossen wird, dass *μηδὲν ἀπελπίζοντες* auch zu *ἀγαθοποιεῖτε* gezogen werden muss — sondern: „Leihet, auch wenn ihr nicht erwarten dürft, dass die, denen ihr durch das Leihen eine Wohlthat erweist, euch künftig ähnliche Dienste leisten werden, nämlich durch Leihen, wenn ihr selbst in Verlegenheit kommen solltet.“ — In der zweiten Hälfte von V. 35 giebt dann Christus zunächst durch die Worte *καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς* die Zusicherung: dass solche ohne Aussicht auf Vergeltung seitens der Menschen erwiesene Liebe seitens Gottes nicht ohne reiche Vergeltung bleiben werde, wobei er unter dem *ὁ μισθὸς πολύς* die Auszeichnung versteht, die ihnen dafür im Himmelreiche werde zu Theil werden. — Wenn Jesus noch hinzufügt: *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου*, so versteht man diese Worte in der Regel so, als solle durch sie der himmlische Lohn näher bezeichnet werden (z. B. Mey., Weiss, God., Schanz, Holtzm.). Doch würde dazu die folgende Begründung nur gezwungen passen. Richtiger nimmt man an, dass Christus mit diesen Worten eine zweite Folge der uneigennützig erwiesenen Liebe nennen wolle, nämlich diejenige,

welche schon in diesem Leben eintrete (Hofm., Keil). Sinn: Ihr werdet, wenn ihr in der angegebenen Weise Liebe übt, nicht nur im jenseitigen Leben reichen Lohn erhalten, sondern auch schon in diesem euch als Kinder Gottes erweisen. Zu beachten ist, wie dann die zweite Hälfte von V. 35 den drei V. 32—34 vorangegangenen Begründungssätzen entspricht. Gedanke: Während die aus äusseren Rücksichten Liebenden mit dieser ihrer Liebe sich über die sündigsten Menschen nicht erheben, erweist sich dagegen der selbstlos Liebende als dem höchsten Gotte ähnlich. — Der Ausdruck *ὕψιστος* zur Bezeichnung Gottes (bei Lucas neunmal, im ganzen übrigen N. T. nur viermal) ist gewählt, um die hohe Stufe zum Bewusstsein zu bringen, auf welche solche treten. — *ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς* Angabe, inwiefern sie sich als Kinder Gottes erweisen: weil Gott ja dieselbe Gesinnung in seinem Verhalten gegen die Menschen kund thut. — Zu beachten ist das Wortspiel zwischen *χρηστός* und *ἀχαρίστους*.

V. 36 das fünfte Gebot, mit welchem Jesus zu den Geboten übergeht, welche sich auf das Verhalten gegen den Nebenmenschen überhaupt beziehen. Jesus schärft mit demselben ein, dass die Liebe auch eine mit fremdem Unglück mitfühlende und daher bereit sein müsse, diesem abzuhelfen: Seid also[1]) barmherzig, wie auch[2]) euer Vater barmherzig ist (ohne Parall. bei Matth.). — Mit Unrecht hält Bleek diesen Vers für den Schlusssatz der vorangegangenen Reihe von Ermahnungen, während mit ihm doch gerade eine neue Reihe beginnt. — Mit *οὖν* wird angedeutet, dass die Pflicht der Barmherzigkeit sich aus dem zuvor Gesagten von selbst ergebe. Sinn: Aus der Aussicht, schon in diesem Leben Kinder Gottes werden zu können, folgt für euch die Pflicht, auch noch in anderer Hinsicht euch als ihm ähnlich zu erweisen, nämlich hinsichtlich der Barmherzigkeit. — *γίνεσθε* nicht: „werdet" (Bl., Mey., Weiss, Keil, Nösg.), sondern: „seid"! (Hofm., Bisp.), vgl. Phil. 2, 15. Ephes. 4, 32. — *οἰκτίρμονες* (dieser Ausdruck im N. T. nur noch Jac. 5, 11) nicht: freundlich, wohlwollend (Grot., Kün., Rosenm.), sondern: barmherzig, mitfühlend mit fremdem Unglück und geneigt, demselben abzuhelfen; und zwar ist nicht bloss das Unglück der Bösen (God.), sondern das aller Menschen gemeint. — *καθώς*, nicht *ὥσπερ* (Matth. 5, 46), denn die Ermahnung geht dahin, ihrem Vater nicht bloss darin zu gleichen, dass sie sich überhaupt als barmherzig erweisen, sondern dass sie eine nach ihrer Beschaffenheit der göttlichen ähnliche Barmherzigkeit erweisen.

[1]) *οὖν* (Rec.) fehlt bei Sin BDLΞ Goth. Copt. Arm.

[2]) *καί* (Rec.) fehlt in Sin BLΞ.

V. 37: das sechste Gebot, durch welches Jesus seine Jünger ermahnt, ihre Liebe gegen den Nächsten auch durch nachsichtige Beurtheilung seiner Fehler kund zu thun: Auch richtet nicht, und ihr sollt nicht gerichtet werden;[1]) verurtheilet nicht, und ihr sollt nicht verurtheilt werden; sprechet frei, und ihr werdet freigesprochen werden! Vgl. Matth. 7, 1. 2. — *καί* im Anfange nicht: und (Ew., Nösg.), sondern: auch. Denn das hier Gebotene fällt nicht mehr unter den Gesichtspunkt barmherziger Liebesübung (Weiss, Hofm., Keil), sondern kommt als etwas von dem vorher Gebotenen Verschiedenes in Betracht. Dem äusseren Unglück Anderer werden die sittlichen Gebrechen derselben an die Seite gestellt. Wie sich jenem gegenüber die Liebe in der Barmherzigkeit zu erweisen hat, so diesem gegenüber in der nachsichtigen Beurtheilung. — Jesus giebt dasselbe Gebot zuerst zweimal in negativer, dann einmal in positiver Form, und fügt jedes Mal eine entsprechende Verheissung hinzu. — *μὴ κρίνετε* von dem Urtheilfällen überhaupt, nämlich dem sich zum Beurtheiler der Handlungsweise und Person Anderer Aufwerfen, und zwar meint Jesus nicht ein Beurtheilen speciell der Feinde (Weiss), sondern der Nebenmenschen überhaupt (vgl. 1 Cor. 13, 4. 7. 1 Petr. 4, 8). Jesus will damit nicht sagen, dass man sich nicht ein Urtheil über Andere bilden solle (vgl. Joh. 7, 24. 1 Cor. 2, 15. 5, 12), auch will er nicht pflichtmässige Gutachten oder amtliche richterliche Urtheilssprüche verbieten (vgl. 1 Cor. 6, 2 ff.), sondern er meint das lieblose und selbstgefällige Beurtheilen Anderer, das sich mit Vorliebe mit den sittlichen Gebrechen derselben Beschäftigen, wobei man sich im Geheimen über dieselben freut, weil man aus ihnen zu erkennen meint, dass man die, welche man richtet, an sittlicher Vollkommenheit überrage. — *μὴ καταδικάζετε* stärker, als *μὴ κρίνετε* = verurtheilet, verdammet nicht! d. h. gehet nicht in eurem lieblosen Richten sogar so weit, dass ihr, falls der Nächste sich wirklich vergangen hat, ihn als verloren und der Besserung nicht mehr fähig bezeichnet, und in Folge dessen ihm das ewige Heil gänzlich absprechen zu dürfen glaubt. — *ἀπολύετε* Gegentheil des vorher Verbotenen = sprechet frei. Gemeint ist nicht die Vergebung persönlicher Beleidigungen (Luth., Stier, Hofm.), sondern die Geneigtheit, den Anderen lieber unschuldig, als schuldig zu finden, und die Bereitheit, alles das geltend zu machen, was dazu dienen kann, die Unschuld zur Anerkennung zu bringen oder die Fehler in milderem Lichte erscheinen zu lassen. — Mit *οὐ μὴ κριθῆτε, οὐ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολυθήσεσθε* wird der Lohn genannt, den sie in

[1]) Vor *μὴ καταδικάζετε* schalten Sin BLXΞ ein *καί* ein.

Folge solcher Nachsicht erlangen werden, wobei nicht an die Anerkennung zu denken ist, die ihnen auf Erden seitens der Menschen werde zu Theil werden (Erasm., Calv., Kün., Fritzsche), sondern an die göttliche Vergeltung beim jüngsten Gericht.

V. 38: das siebente Gebot. Wenn das fünfte Gebot Barmherzigkeit gegen unglückliche Mitmenschen, das sechste Nachsicht gegen solche, welche sich sittlicher Vergehungen schuldig gemacht haben, empfahl, so legt nun dieses siebente Gebot den Jüngern Freigebigkeit gegen die Dürftigen an's Herz: Gebet, und es wird euch gegeben werden; ein gutes, eingedrücktes und[1]) gerütteltes und[1]) überfliessendes Maass wird man geben in euren Busen; denn mit demselben Maasse, mit dem[2]) ihr messet, wird euch wieder gemessen werden. Vgl. Matth. 7, 2. Marc. 4, 24. — Es enthält dieser Vers nicht eine Zusammenfassung des Vorigen (Schegg), sondern giebt eine neue Mahnung. Jesus fordert seine Jünger hier auf, ihre Liebe gegen die Mitmenschen auch dadurch zu erweisen, dass sie der Dürftigkeit derselben durch Mittheilung abhelfen, und stellt ihnen in Aussicht, dass ihnen dann auch Gott im Messiasreiche durch Mittheilung eines reichlichen Maasses seiner himmlischen Güter sich als freigebig erweisen werde, da Gott sich in seinem Verhalten gegen die Menschen überhaupt streng nach dem Verhalten der Menschen gegen ihre Mitmenschen richten werde. — Unter dem hier geforderten Geben ist nicht ein „Allen, selbst den ärgsten Sündern, Dienst Erweisen“ (God.) oder „ein dem Nehmen des guten Namens (*κρίνειν*) entgegenstehendes Erweisen von Wohlthaten“ (Nösg.) gemeint, sondern speciell ein Mittheilen von der eigenen Habe an Mangel Leidende. Dasselbe kommt aber hier nicht als eine neue Bethätigung der V. 36 geforderten Barmherzigkeit in Betracht (Hofm., Weiss). Denn von Barmherzigkeit kann nur dem Unglücklichen gegenüber die Rede sein, während hier ein Geben an Dürftige gemeint ist, welche nicht nothwendig unglücklich sein müssen. Das hier gegebene Gebot ist vielmehr ein von allen bisher gegebenen verschiedenes. — Die allgemeine Verheissung *καὶ δοθήσεται ὑμῖν* wird in den unmittelbar folgenden Worten noch weiter ausgeführt, indem die überschwängliche Fülle der Gaben, mit der Gott solche Freigebigkeit belohnen werde, betont wird. Gott werde einem solchen das hier auf Erden Geopferte nicht knapp wiedererstatten, wie der Geizige zu thun pflegt, sondern er werde ihm so reichlich geben, als er irgend zu empfangen fähig sei. Jesus häuft die Ausdrücke, um die überschwäng-

[1]) *καί* nach *πεπιεσμ.* und *σεσαλευμ.* (Rec.) fehlt bei Sin BDL It. Copt. Arm.

[2]) Statt *τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ* (Rec.) haben Sin BDLΞ *ᾧ γὰρ μέτρῳ*.

liche Freigebigkeit Gottes gegen den freigebigen Menschen recht nachdrücklich hervorzuheben. — Die Ausdrücke *μέτρον καλόν*, *πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερεκχυνόμενον* sind sämmtlich (auch der zuletzt gebrauchte) von einem Maass für trockene Gegenstände (z. B. Getreide) hergenommen (gegen Bengel, welcher *πεπιεσμ.* auf trockene, *σεσαλ.* auf weiche, *ὑπερεκχυν.* auf flüssige Gegenstände bezog). Jeder folgende steigert den vorangehenden. *μέτρον καλόν* ein gutes Maass, d. h. nicht: ein mit guten Dingen gefülltes (Beng.), sondern: ein nicht knappes und unzureichendes, sondern volles. — *πεπιεσμένον* (*ἅπ. λεγ.*) gedrückt, gepresst. — *σεσαλευμένον* gerüttelt, geschüttelt. Diese beiden Ausdrücke sollen das Maass als nicht bloss scheinbar, sondern wirklich voll bezeichnen, da durch Drücken und Schütteln die einzelnen in dem Maasse vorhandenen Körperchen (z. B. Körner) enger aneinander gedrängt werden. — *ὑπερεκχυνόμενον (ἅπ. λεγ.)* übergegossen, überfliessend sc. als Folge davon, dass das Maass nicht bloss bis an den Rand, sondern noch darüber hinaus vollgeschüttet ist. — Als Subject bei *δώσουσι* sind nicht die unterstützten Menschen zu denken, so dass hier eine irdische Vergeltung gemeint wäre (Euthym.-Zig., Oosterz., Achel.), sondern ganz unbestimmt die, deren sich Gott als seiner Organe bei Vollziehung seiner Urtheilssprüche bedienen wird (vgl. 12, 20. 48. 14, 35). — *κόλπος* ein bildlicher Ausdruck, hergenommen von dem Bausch des Oberkleides oberhalb des Gürtels, dessen sich die Alten als Tasche zu bedienen pflegten (vgl. Jes. 65, 6. Jer. 32, 18. Ruth 3, 15. Horat. Serm. II, 3. 171. Liv. XXI, 18). — Der Gedanke, dass ihrer Freigebigkeit die Gottes entsprechen werde, wird schliesslich noch durch einen allgemeinen Satz begründet, durch welchen darauf hingewiesen wird, dass Gott überhaupt bei seinem Verhalten gegen die Menschen nach demselben Maassstabe verfahren werde, den sie selbst bei ihrem Verhalten gegen ihre Nebenmenschen angewendet haben. Es bezieht sich diese Begründung nicht auf alle vorher ausgesprochenen mit Verheissungen versehenen Forderungen (Hofm., Keil), sondern nur auf den letzten Satz (Mey., Weiss). Doch ist der Gedanke nicht: dass das Geben des Menschen überhaupt ein Geben seitens Gottes zur Folge haben werde (Mey.), sondern es soll die quantitative Aequivalenz der göttlichen Vergeltung hervorgehoben werden (Weiss). Die Meinung, dass diess zum Vorigen nicht stimme, wo ein überschwängliches Geben seitens Gottes in Aussicht gestellt war (Weiss, Holtzm.), beruht auf einer Verkennung des im unmittelbar Vorangehenden ausgesprochenen Gedankens, sofern dieser nicht war: dass das göttliche Geben das menschliche an Reichlichkeit übertreffen werde, sondern: dass den freigebigen Menschen überhaupt reichlicher Lohn werde zu Theil werden.

3. V. 39 bis V. 49.

Nachdem Jesus seinen Jüngern die Pflichten, die sie zu erfüllen haben, vorgehalten hat, spricht er sich schliesslich auch noch über den Weg aus, den man zu wandeln habe, um in den Besitz des messianischen Heiles zu gelangen, und zwar durch vier Gleichnisse. Den Uebergang zum Bericht über diesen dritten Theil macht Lucas durch die Worte

V. 39a: Er sagte ihnen aber[1]) ein Gleichniss, mit denen er andeutet, dass Jesus nach Beendigung des zweiten Theiles eine Pause gemacht und darauf von Neuem angehoben habe (vgl. 5, 36. 6, 5. 12, 15. 15, 11) (Hofm.). Holtzmann sieht in diesen Worten mit Unrecht eine Andeutung, dass Lucas im Folgenden einen einem anderen Zusammenhang entnommenen Redebestandtheil eingeschoben habe. — Da *παραβολή* im Sing. steht, während im Folgenden vier Gleichnisse mitgetheilt werden, so könnte man zu der Ansicht geneigt sein, dass sich diese Worte nur auf das erste Gleichniss (V. 39b) beziehen. Doch ist es natürlicher, bei *παραβολή* an die ganze parabolische Ausführung, welche jetzt folgt und bis zum Schlusse der Rede fortreicht, zu denken. Aehnlich 5, 36. In dieser sich anschliessenden Gleichnissrede giebt nun Jesus vier Anweisungen über den Weg, den die Zuhörer einzuschlagen haben, indem er 1) sie zur Vorsicht mahnt, und warnt, sich Irrlehrern in die Arme zu werfen (V. 39); 2) sie ermahnt, wenn sie die rechten Lehrer gefunden haben, sich unbedingt denselben anzuvertrauen, und nicht zu meinen, dieselben meistern zu dürfen (V. 40—42); 3) ihnen über das rechte Kriterium, das sie bei Beurtheilung der Lehrer anzuwenden haben, Anweisung giebt (V. 43—45); endlich 4) sie auffordert, sich zu der von ihm vorgetragenen Lehre nicht bloss mit dem Munde, sondern auch durch ihr Leben zu bekennen (V. 46—49). Jede dieser Anweisungen giebt Jesus mittels eines Gleichnisses.

V. 39b: die erste Anweisung: Es kann doch kein Blinder einen Blinden leiten? Werden nicht beide in eine Grube fallen?[2]) Vgl. Matth. 15, 14. — Völlig unnatürlich ist die Meinung mehrerer Ausleger (z. B. Theophyl., Starke, Stier, God., Achel., Bisp., Schanz), dass dieser Ausspruch sich auf *μὴ κρίνετε* (V. 37) zurückbeziehe, als wolle Jesus sagen: „der, welcher Andere richtet, gleicht dem, welcher sich herausnimmt, Andere führen zu wollen, während er doch selbst blind ist," da die Warnung vor dem

[1]) Nach *εἶπε δέ* haben Sin BCLRXΞ It. Vulg.: *καί*.

[2]) Statt *πεσοῦν αι* (Rec.) haben BDLPR *ἐμπεσοῦνται*.

Richten von dem in Rede stehenden Ausspruche durch mehrere andere Vorschriften getrennt ist. Jesus beginnt mit ihm vielmehr einen neuen Abschnitt seiner Rede, so dass ein engerer Zusammenhang mit dem Vorangehenden nicht zu suchen ist. Nachdem er im vorigen Abschnitt seinen Jüngern die von ihnen zu erfüllenden Pflichten gegen ihre Nebenmenschen vorgehalten hat, wendet er sich jetzt an den weiteren Kreis seiner Zuhörer und giebt diesen eine Reihe von Anweisungen darüber, was sie zu thun haben, wenn sie sich über den zum Messiasreiche führenden Weg näher unterrichten wollen. Die erste dieser Anweisungen enthält V. 39b, in dem er seine Zuhörer warnt, sich solchen Lehrern anzuvertrauen, welche blind sind d. h. selbst keine Kenntniss von dem haben, worin sie Andere unterrichten. Der allgemeine Sinn des von Jesus gebrauchten parabolischen Ausspruches ist nicht misszuverstehen. Derselbe kann nur sein: „Wie ein leiblich Blinder einem anderen leiblich Blinden nicht als Wegweiser dienen kann, wenn sie nicht beide in die Gefahr kommen sollen, in irgend eine Vertiefung des Weges hineinzufallen und dadurch Schaden zu leiden, ebenso kann auch der, welcher selbst über himmlische Dinge keine genügende Kenntniss besitzt, Andere über diese Dinge nicht unterrichten, kann mithin für sie kein Führer zum Gottesreiche werden. Geschieht diess aber dennoch, so ist als Erfolg vorauszusehen: dass nicht bloss der Lehrer, sondern auch der Schüler zu Grunde gehen.“ Fraglich ist dagegen die Anwendung, die Jesus gerade jetzt von dieser Wahrheit gemacht wissen wolle, nämlich wen er bei den blinden Führern und wen bei den blinden Geführten im Auge habe. Die meisten Ausleger (z. B. Starke, Besser, Oosterz., God., Bisp., Hofm., Keil, Schanz) sehen als selbstverständlich an, dass Jesus unter den blinden Führern nur seine Apostel, unter den von ihnen Geführten aber das Volk verstehen könne, und sie sehen daher in den Worten entweder eine Warnung an die Apostel, sich zu Lehrern des Volkes aufzuwerfen, so lange ihnen selbst die geistige Sehkraft noch fehle (Starke, God.), oder eine Mahnung an sie, vor allen Dingen das für ihren Beruf, das Volk zu leiten, nothwendige geistige Licht in sich eindringen zu lassen (Besser, Oosterz., Hofm., Keil), während Scholten in den Worten einen versteckten Angriff des paulinisch gesinnten Evangelisten auf die judenchristlichen Apostel sieht. Doch ist dieser Auffassung ungünstig, dass Jesus Matth. 15, 14 denselben Ausspruch deutlich von den Pharisäern braucht. Diess macht von vornherein wahrscheinlich, dass er auch hier bei den blinden Führern diese und Niemand Anderen im Auge habe. Und diese Auffassung scheint allein zum Folgenden zu passen. Jesus richtet die Worte offenbar an den weiteren Kreis seiner Zuhörer, und er will diese ermahnen, auf der

Hut zu sein, dass sie sich nicht falschen, sondern den rechten Lehrern zur Führung überlassen. Der Ausspruch enthält eine indirecte Warnung vor den jetzt das Volk leitenden Pharisäern als solchen, die selbst keine Kenntniss von göttlichen Dingen besitzen und daher auch Andere nicht zu lehren im Stande seien, und eine Empfehlung seiner Apostel, die er vor Kurzem gewählt hat, damit sie in seinem Auftrage künftig das Volk führen, und die ihn jetzt unmittelbar umgeben.

V. 40—42: die zweite Anweisung.

V. 40 zunächst ein allgemeiner Satz, durch welchen die V. 41 und 42 zu gebende Ermahnung vorbereitet wird: Nicht ist ein Schüler über seinem[1]) Lehrer; vollbereitet aber wird jeglicher wie sein Lehrer sein. Vgl. Matth. 10, 25. Joh. 13, 16. 15, 20. — ὑπέρ von dem höheren Grade der Vortrefflichkeit, vergl. z. B. Phil. 2, 9. Philem. 16. — πᾶς nicht: „er ganz", „er in seiner Ganzheit" (Stier, Hofm.), was es gar nicht heissen kann, sondern durch πάντα oder κατὰ πάντα oder ἐν πᾶσιν hätte ausgedrückt werden müssen, sondern: jeder. — ὡς Gegensatz von ὑπέρ von der Gleichheit der Stufe (vgl. 18, 11. 22, 26 f. Matth. 10, 25. 18, 3. 22, 30. Marc. 12, 25. Röm. 9, 27. 1 Cor. 7, 7 u. ö.). — κατηρτισμένος nicht: vollkommen (Vulg., Syr., Luth., Bez., Grot., Castell., Linder, Schanz), sondern: vollbereitet, vollkommen ausgebildet (Theophyl., Mey., Bisp., Weiss, Ew., Hofm., Keil). — Der zweite Satztheil wird verschieden erklärt: 1) Man betrachtet die Worte πᾶς ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ als Subject, κατηρτισμένος als Prädicat (Vulg., Luth., Cast., Linder u. AA.). Daher Luther: „Wenn der Jünger ist wie sein Meister, so ist er vollkommen." Castellio: „Praeclare cum quoque agitur, si eadem est conditione, qua est magister." Sprachwidrig, weil dann stehen würde: κατηρτισμένος ἔσται πᾶς ὢν ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ! 2) Man sieht πᾶς als Subject, κατηρτ. ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ als Prädicat an (Kün., de W., Bl.). Sinn: „Jeder Schüler wird gebildet sein wie sein Lehrer" d. h. er wird die gleichen Ueberzeugungen und Gesinnungen haben, als dieser. Doch spricht gegen diese Auffassung sowohl die Stellung von κατηρτισμ., als der Gegensatz, in dem ὡς offenbar zu ὑπέρ steht. 3) Man sieht das aus dem Vorigen zu ergänzende μαθητής, zu welchem κατηρτ. als Apposition gehört, als Subject, die Worte πᾶς ὡς ὁ διδάσκ. αὐτοῦ als Prädicat an (Hofm.). Sinn: „Er wird, wenn er fertig hergestellt ist, ganz seinem Meister gleich sein." Sprachwidrig, da dann statt πᾶς stehen würde πάντα! 4) Man sieht κατηρτ. πᾶς als Subject, ὡς ὁ

[1]) αὐτοῦ nach διδάσκαλον (Rec.) fehlt in Sin BDLΞ It. Vulg. Orig. Iren. Marc.

διδάσκαλος αὐτοῦ als Prädicat an, und nimmt an, dass *κατηρτ.* dem *πᾶς* vorangestellt sei, weil auf ihm der Nachdruck ruhe (Theophyl., Mey., Ew., Weiss, Keil, Nösg.). Diese Auffassung ist allein philologisch haltbar. Sinn: „Jeder Schüler, wenn er vollkommen ausgebildet ist, vollkommen ausgelernt hat, wird wie sein Lehrer sein.“ Der Gedanke kann aber wieder verschieden gefasst werden, entweder als Gegensatz zu dem ersten Satztheil, so dass der Sinn ist: „Während kein Schüler den Lehrer überragt, wird dagegen jeder ausgelernte Schüler dem Lehrer gleich sein“, oder als nähere Bestimmung des ersten Satzes, so dass der Sinn ist: „vielmehr wird jeder Schüler, auch wenn er vollkommen ausgebildet ist, höchstens auf der Stufe des Lehrers stehen.“ Gegen die Wahrheit der Sentenz könnte man einwenden, dass der Erfahrung gemäss der Schüler thatsächlich in vielen Fällen mehr leiste, als sein Lehrer. Dem gegenüber ist nicht zu sagen, dass Jesus nur die Regel, nicht aber Ausnahmen in Betracht ziehe, sondern: dass er den Schüler als Schüler in's Auge fasst. In der That kann ein Schüler als Schüler niemals seinen Lehrer übertreffen, da in dem Zeitpunkte, in dem diess eintritt, ein solcher aufhört, in einem Schülerverhältnisse zu seinem bisherigen Lehrer zu stehen. — Einen ganz anderen Gedanken will übrigens Jesus Matth. 10, 25. Joh. 13, 16. 15, 20 mit der dort angefuhrten ähnlichen Sentenz aussprechen.

Doch ist fraglich, was Jesus in diesem Zusammenhang mit der angeführten Sentenz sagen, welche Anwendung er von derselben gemacht wissen wolle. Den Zuhörern, zu denen die Worte gesprochen wurden, war der genauere Sinn sicher nicht missverständlich, da Jesus die Worte weiter ausführte. Der Evangelist aber hat uns nur das Thema selbst ohne Ausführung überliefert. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Ansichten der Ausleger über die Beziehung der Worte weit auseinandergehen, manche derselben, wie de Wette, es geradezu als unmöglich ansehen, die Beziehung zu errathen. Hervorzuheben sind folgende Urtheile: Scholten versteht unter dem *διδάσκαλος* denselben, von dem V. 39 gesagt worden war, dass er selbst blind sich zum Leiter der Blinden aufwerfe, und meint, dass damit auf die judenchristlichen Apostel, mit *μαθητής* aber auf die Partei der Pauliner hingedeutet werde. Lucas flechte diese Sentenzen hier ein, weil ihm darauf ankomme, das ungünstige Urtheil der Pauliner über die in ihren Augen beschränkte judenchristliche Partei und ihrer Führer mit dem Ansehen Jesu zu decken. Andere (Stier, Achelis) meinen, dass Jesus unter dem *διδάσκαλος* sich selbst, unter dem *μαθητής* seine Jünger meine, und nehmen an, dass er mit den Worten seinen Jüngern wehren wolle, strenger zu richten, als er selbst

(Stier), oder zu richten, während er, ihr Meister, es nicht thue (Achelis). Andere (Hofm., Keil) sehen in den Worten eine Mahnung Jesu an seine Jünger, durch welche er ihnen zu bedenken geben wolle, dass sie vor Allem selbst die rechten Leute sein müssen, wenn sie Andere den rechten Weg lehren wollen, indem diejenigen, welche sich ihnen anvertrauen, nur so weit durch sie kommen, als sie selbst gekommen sind. Noch Andere (z. B. Mey., Bl., Oosterz., God., Holtzm.) sehen in ihnen eine Begründung der Worte *οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται*; und bestimmen den Sinn: „Ein in die Grube Fallen seitens des Blinden, der von einem Blinden geführt wird, würde nur dann nicht zu befürchten sein, wenn der Schüler den Lehrer übertreffen könnte, was aber nicht der Fall ist.“ Dagegen sieht Weiss hier eine Begründung der Worte *μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν*; und erklärt: „Ein Blinder würde nur dann von einem Blinden geleitet werden können, wenn ersterer durch die Leitung zu einem Sehenden würde, was aber nicht möglich ist, weil der Schüler niemals seinen Lehrer übertrifft.“ Alle diese Auffassungen beweisen die Verlegenheit der Ausleger und die Mühe, die man sich gegeben hat, dem Ausspruche einen dem Zusammenhange einigermaassen entsprechenden Sinn abzugewinnen. Sie sind aber sämmtlich gekünstelt und unnatürlich. Man wird den Ausspruch nur dann als in den Zusammenhang passend ansehen können, wenn man in ihm eine indirecte Anweisung an die Zuhörer sieht, durch welche Jesus ihnen zum Bewusstsein führen wolle, wie sie sich den Führern gegenüber, die er ihnen im vorigen Verse empfohlen hat, zu verhalten haben. Nachdem er ihnen in V. 39 geboten hat, sich nicht Irrlehrern anzuvertrauen, sondern denen, welche wirklich im Besitze der Wahrheit seien d. h. den vor Kurzem erwählten Aposteln, legt er ihnen jetzt etwas Doppeltes an's Herz 1) dass ein Schüler den Lehrer niemals überragt, womit er sie ermahnen will, die von ihm erwählten Lehrer nicht meistern zu wollen, sondern sich willig ihrer als der über ihnen Stehenden Führung zu überlassen; 2) dass ein ausgelernter Schüler dem Lehrer gleich sei, womit er ihnen die Verheissung giebt, dass sie selbst einst durch williges Lernen mit ihren Lehrern auf gleiche Stufe treten und deren Vollkommenheit sich aneignen werden.

An diesen Ausspruch schliesst Jesus noch ein Gleichniss, durch welches er einen Schülerübermuth, welcher sich herausnimmt, den Lehrer zu meistern, während doch die eigene Erleuchtung nicht entfernt an die des Lehrers hinanreicht, in seiner Verkehrtheit und Unlauterkeit schildert: V. 41: Was aber siehst du den Splitter, der im Auge deines Bruders ist, den Balken aber, der im

eigenen Auge ist, wirst du nicht gewahr? V. 42: Oder wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Bruder, lass! dass ich den Splitter, der in deinem Auge ist, hinwegnehme, während du selbst den Balken in deinem Auge nicht siehest? Du Heuchler, nimm zuerst den Balken aus deinem Auge, und dann wirst du scharf sehen, um den Splitter hinwegzunehmen, der in dem Auge deines Bruders ist. Vgl. Matth. 7, 3—5. — Gerichtet sind auch diese Worte nicht an die Apostel (so gewöhnlich), sondern an den weiteren Kreis der Zuhörer, denen Jesus zuvor in Erinnerung gebracht hatte, dass ein Schüler seinen Lehrer nicht übertreffe. Der Anschluss mit *δέ* zeigt, dass sie einen Gegensatz zum Vorigen bilden. Sinn: Wenn der Schüler nicht über seinem Lehrer steht, wie ist's dann aber möglich, dass u. s. w.? — *τί βλέπεις* = warum, mit welchem Rechte machst du zum Gegenstande deiner Aufmerksamkeit? — *κάρφος* ein Stäubchen oder überhaupt ein ganz kleiner trockener Körper. — *τὴν δοκόν* den Balken, hier Bezeichnung eines verhältnissmässig grossen Holztheilchens. — Beide, *τὸ κάρφος* und *ἡ δοκός* sind hier nicht wie in der Parallelstelle bei Matthäus Bild ganz kleiner und sehr grosser sittlicher Gebrechen (so gewöhnlich), sondern kommen als Hindernisse in Betracht, welche die Sehkraft stören, und zwar jenes als ein kleines, diese als ein grosses Hinderniss, so dass also der mit dem *κάρφος* im Auge als nur wenig, der dagegen, welcher die *δοκός* im Auge hat, als wesentlich im Sehen gehindert vorgestellt werden (Thol., Hofm.). Dass das Auge durch den in ihm befindlichen Gegenstand auch Schmerzen empfinde (Thol.), liegt nicht im Zusammenhang. „In recht colossaler, alle Grenzen des Möglichen überschreitender Plastik wird die ungeheure Grösse auf der einen und die unverhältnissmässige Kleinheit auf der andern Seite recht drastisch abgemalt" (Weiss). — *πῶς δύνασαι λέγειν* = wie bist du im Stande, gewinnst du über dich, zu sagen? — *ἄφες ἐκβάλω κτλ.* = lass zu, dass ich hinwegnehme d. h. dass ich dein Auge von dem dich im Sehen störenden Hinderniss befreie. Jesus will mit diesen Worten den Eifer schildern, den der Angeredete zu erkennen giebt, gleich als käme es ihm nur darauf an, dem Bruder einen Dienst zu leisten. — Und dem stellt er dann mit den Worten *αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου δοκὸν οὐ βλέπων* das Thörichte eines solchen Eifers gegenüber, indem er darauf hinweist, wie unfähig der Angeredete sei, wirklich dem Bruder zu helfen, da seine eigene Sehkraft in noch viel höherem Grade gestört sei, als die dessen, dem er helfen wolle. Mit *οὐ βλέπων* will Jesus zugleich die Selbstverblendung des Angeredeten zum Bewusstsein bringen, der, während er von dem kleinen Augenübel des Andern viel Aufhebens

macht, das eigene viel grössere gar nicht einmal bemerkt. — Die Anrede ὑποκριτά bezeichnet den Angeredeten als Einen, der für etwas gelten will, das er nicht ist: für einen im Verhältniss zum Andern scharf Sehenden, während er demselben doch in der Sehkraft weit nachsteht. Und Jesus fordert ihn auf, vor Allem dafür zu sorgen, dass das, was ihn selbst am Sehen hindert, beseitigt werde. — τότε διαβλέψεις weder imperativisch (Kün.) noch concessiv (Thol., de W., Keil), sondern futurisch (Mey., Weiss, God., Hofm., Holtzm.). Doch heisst διαβλέψεις nicht: du wirst „zusehen" d. h. du wirst darauf bedacht sein (d. W., Achel., Weiss, Keil, Holtzm.) oder: du wirst angelegentlich bemüht sein (Mey.), sondern: du wirst scharf sehen (God., Hofm.). — Gewöhnlich nimmt man an, dass τὸ κάρφος und ἡ δοκός hier ebenso, wie bei Matthäus Bild kleiner und grosser sittlicher Fehler seien, und man findet in dem Gleichniss eine Verurtheilung hochmüthiger, aus Selbstgerechtigkeit fliessender, Tadelsucht fremder Fehler, wie sich solcher die Pharisäer schuldig machten. Allein dieser Auffassung steht 1) der Zusammenhang entgegen, welcher unwahrscheinlich macht, dass hier wiederum vor dem Richten sollte gewarnt werden, nachdem doch eine solche Warnung schon V. 37 gegeben worden, während die Verse 38—40 ganz andere Vorschriften enthalten hatten; 2) dass sich bei ihr viel weniger leicht erklärt, wesshalb das κάρφος und die δοκός gerade in das Auge verlegt werden. Jesus will durch das Gleichniss vielmehr denselben Gedanken seinen Zuhörern nur noch deutlicher zum Bewusstsein führen, den er schon V. 40a ausgesprochen hatte: dass ein Schüler sich nicht über seinen Lehrer erheben dürfe. Unter dem Angeredeten, welcher den Balken im Auge hat, meint er offenbar die unwissende stumpfsinnige, für alle göttlichen Dinge blinde Menge, dagegen unter dem, welchen dieser so ansieht, als hätte er einen Splitter im Auge: die Apostel, welche zu Lehrern für die Menge bestimmt sind, und Jesus will nun die Menge ermahnen, diesen ihren künftigen Lehrern nicht mit Misstrauen zu begegnen, gleich als ob dieselben eine nur mangelhafte Kenntniss göttlicher Dinge besässen, vielmehr der eigenen geistigen Blindheit und Hilfsbedürftigkeit sich vor Allem bewusst zu werden.

V. 43—45: die dritte Anweisung, durch welche Jesus sich über das Kriterium ausspricht, an dem die von ihm erwählten Apostel nach ihrer wahren Beschaffenheit zu erkennen sind. V. 43: Denn es giebt keinen guten Baum, welcher faule Frucht brächte, noch[1]) einen faulen Baum, der gute Frucht brächte. V. 44:

[1]) Hinter οὐδέ haben Sin BLΞ πάλιν, welches die Rec. weglässt.

Denn jeder Baum wird aus der eigenen Frucht erkannt: sammelt man doch nicht von Dornen Feigen, noch erntet[1]) man vom Dornstrauche Trauben. V. 45: Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute hervor, und der böse Mensch[2]) bringt aus dem bösen Schatze seines Herzens[3]) das Böse hervor; denn aus der[4]) Fülle des[4]) Herzens redet sein Mund. Vgl. Matth. 7, 16—18. 12, 33—35. — Es schliessen sich diese Verse mit γάρ an das Vorige an, denn es soll die im Vorigen enthaltene Vorschrift, dass die Angeredeten ihre Lehrer nicht meistern dürfen, begründet werden. Diese Begründung giebt Jesus damit, dass er auf die gute Beschaffenheit der ihnen von ihm vorgesetzten Lehrer hinweist, welche sich aus der von ihnen zu verkündigenden Lehre ergebe. Sinn: Ihr dürft euch nicht gegen sie aufblähen unter dem Vorgeben, dass es ihnen an der richtigen Erkenntniss der Wahrheit fehle, denn, wie jeder Baum an seinen Früchten erkannt wird, so werden ihre Worte das in ihnen vorhandene geistige Leben bekunden. — Was den Gedanken-Fortschritt in diesen Versen betrifft, so stellt Jesus einen allgemeinen Satz voran, in dem er auf ein in der Natur bestehendes Gesetz hinweist: dass nämlich Ursache und Wirkung sich stets entsprechen. In der Natur — sagt Jesus — kommt es nicht vor, dass ein guter Baum schlechte, oder umgekehrt: dass ein schlechter Baum gute Früchte brächte. Diesen allgemeinen Satz beweist er dann in V. 44 in doppelter Weise aus der Erfahrung, indem er 1) hervorhebt, dass man ja sonst nicht die Beschaffenheit der Frucht als das Kriterium ansehen würde, nach dem man die Beschaffenheit des Baumes beurtheilt, 2) darauf hinweist, dass man erfahrungsmässig doch niemals von einer gemeinen Pflanzengattung edle, von einer edlen Baumgattung gemeine Früchte erntet. Endlich wendet Jesus das von den Bäumen Gesagte auf die Menschen an, indem er darauf hinweist, dass in gleicher Weise die Beschaffenheit des Menschen sich in der Beschaffenheit seiner Werke und Reden zu erkennen gebe. Der Zweck, zu dem Jesus diess seinen Zuhörern auseinandersetzt, ist offenbar: dadurch auf das Urtheil einzuwirken, das sie sich über die Beschaffenheit seiner Apostel zu bilden haben: er will sie nämlich veranlassen, aus der guten Beschaffenheit ihrer Werke und Reden einen Schluss zu machen auf deren innere Beschaffenheit. — V. 43: Bei

1) Statt τρυγῶσι σταφ. (Rec.) haben BCDLX σταφυλ. τρυγ.
2) ἄνθρωπος nach πονηρός (Rec.) fehlt bei Sin BDL.
3) θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ hinter πονηροῦ (Rec.) fehlen bei Sin BDL.
4) Der Art. vor περισσ. und vor καρδίας fehlt bei Sin ABDΞ.

δένδρον καλόν ist nicht ein edler, sondern ein gesunder, unverdorbener, bei *δένδρον σαπρόν* ein solcher Baum zu verstehen, der bereits morsch geworden und dessen Säfte durch Alter oder Krankheit in Verderbniss übergegangen sind. Dieser Beschaffenheit der Säfte eines Baumes entspricht nun — wie Jesus sagt — immer die Beschaffenheit der Früchte, die er hervorbringt. *καρπὸς καλός* ist gesunde, *καρπὸς σαπρός* eine der Verderbniss leicht unterworfene oder schädliche oder für den Gebrauch sich überhaupt nicht eignende Frucht. — Die beiden Sätze in V. 44, welche beide mit *γάρ* eingeführt werden, verhalten sich nicht so zu einander, dass der zweite zur Erklärung des ersten diente, sondern sind einander parallel, und beide dienen zur Begründung von V. 43. Der erstere spricht eine allgemein anerkannte Wahrheit aus, der zweite einen dem in V. 43 gegebenen ähnlichen Erfahrungssatz. — *ἄκανθαι* Bezeichnung jedes stachelichen distelartigen Krautes, *ἡ βάτος* spec. des Dornstrauches. Beide Gewächse kommen hier als besonders unedle und gemeine, dagegen Feigen und Trauben als besonders edle und allgemein hochgeschätzte Früchte in Betracht. — Die dreimalige Wiederholung der Ausdrücke *ἀγαθός* und *πονηρός* in V. 45 zeigt, dass auf ihnen ein besonderer Nachdruck ruht. — *θησαυρὸς τῆς καρδίας* nicht: der Schatz, welcher im Herzen verwahrt ist (Bl.), sondern: der Schatz, welcher das Herz ist. Das Herz selbst wird als ein *θησαυρός* d. h. als ein Schatzbehälter, eine Vorrathskammer gedacht, weil in ihm alle sittlichen oder unsittlichen Handlungen des Menschen ihre Resultate absetzen. Dieser Schatzbehälter wird hier das eine Mal *ἀγαθός*, das andere Mal *πονηρός* genannt, weil die Beschaffenheit des Herzens bei jedem Menschen der Beschaffenheit der vorangegangenen sittlichen Handlungen entspricht, der, welcher gut gehandelt hat, einen guten, der, welcher böse gehandelt hat, einen bösen Schatz angesammelt hat. — *προφέρει* (im N. T. nur hier) könnte allgemein genommen werden: von Aeusserungen überhaupt. Doch macht der folgende Begründungssatz wahrscheinlich, dass Jesus speciell an das Reden denkt. Das Herz wird, wie es das Product der vorangegangenen Sittlichkeit ist, so auch wieder als Ausgangsort aller folgenden sittlichen Handlungen und Reden gedacht, und Jesus will den Gedanken aussprechen, dass die sittliche Beschaffenheit der Reden dem Gesammtcharakter des Herzens entspreche. Uebrigens ist damit nicht gesagt, dass der gute Mensch nur gute, der schlechte Mensch nur schlechte Reden aus sich hervorgehen lassen könne — was voraussetzen würde, dass die Menschen entweder absolut gut oder absolut schlecht seien — der Gedanke ist vielmehr: das Gute oder Schlechte, das der Mensch redet, komme nicht anderswoher, sondern nur aus dem Herzen und

lasse daher die Beschaffenheit des Herzens erkennen. — ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ Angabe, wesshalb es nicht anders denkbar sei. Jesus belegt die eben ausgesprochene besondere Wahrheit durch eine allgemeine. Sinn: Denn das Herz ist ja überhaupt die Quelle dessen, was der Mensch redet; in ihm entstehen die Gedanken, welche durch den Mund ausgesprochen werden; letzterer entnimmt das, was er redet, nicht anderswoher, sondern nur aus dem, was das Herz bewegt, mithin auch die guten und schlechten Reden. — τὸ περίσσευμα τῆς καρδίας die Fülle des Herzens d. h. das, wovon das Herz voll ist. In περίσσευμα liegt hier nicht der Begriff der Ueberfülle, so dass die Worte, die man spricht, als Abfluss des überfliessenden Herzens gedacht würden (Kün., Beck., Mey., Hofm., Keil), sondern der reichlichen Fülle. Jesus will ja nicht sagen, in welchem Falle der Mund rede, sondern dass er das, was er redet, aus dem Schatze entnehme, der sich im Innern des Herzens gebildet und dieses erfüllt.

V. 46—49: die vierte Anweisung. Nachdem Jesus, durch die drei ersten Anweisungen seinen Zuhörern gezeigt hatte, an welche Lehrer sie sich zu halten, wie sie sich denselben gegenüber zu verhalten, und dass sie gemäss der sittlichen Beschaffenheit derselben von ihnen Wahrheitsworte zu erwarten haben, richtet er noch ein Schlusswort an sie, indem er sie auffordert, alle eben gehörte Ermahnungen nicht bloss mit dem leiblichen Ohre in sich aufzunehmen, sondern mit dem Herzen, und sie zur Richtschnur ihres Lebens zu machen, weil sie nur dann die erkannte Wahrheit festzuhalten und allen Versuchungen des Lebens gegenüber sich als seine Jünger zu bewähren im Stande sein würden. Von der Besprechung des Verhältnisses seiner Zuhörer zu den von ihm eingesetzten Lehrern geht er also jetzt dazu über, das Verhältniss zu besprechen, in dem sie zu ihm selbst stehen sollen, indem er zeigt, welche Anerkennung er für sich selbst fordere. Auch diese letzte Anweisung giebt Jesus durch ein Gleichniss, zu welchem V. 46 den Uebergang bildet.

V. 46: Was aber ruft ihr mich „Herr, Herr!“ und thut doch nicht, was ich sage? Vgl. Matth. 7, 21. — δέ deutet an, dass das Verhalten der Angeredeten in einem Gegensatz zu dem stehe, was er ihnen soeben an's Herz gelegt hat. Sinn: Warum aber, wenn ihr allen Grund habt, euch an die von mir euch gegebenen Lehrer zu halten im Gegensatz zu eueren bisherigen Lehrern, welche selbst blind sind und darum Blinde nicht führen können, erkennt ihr mich selbst, der ich euch diese Lehrer gebe, nicht voll als euren Herrn an? Man hat gemeint, dass die gegenwärtige Frage mit den unmittelbar vorangehenden Worten in einem engen Zusammenhang

stehe, indem man entweder annahm, dass Jesus die Angeredeten als Solche charakterisiren wolle, deren Mund nicht aus der Fülle des Herzens herausrede (Achel.), oder dass er näher bestimmen wolle, welcherlei Rede aus dem guten Schatze des Herzens hervorgehe, nämlich nicht eine solche, die im Bekennen bestehe, dem das Thun nicht entspricht (Mey., Weiss), oder dass er lehren wolle, mit welchen Jüngern es so gut stehe, dass auch ihre Rede gut sei (Hofm.). Doch ist ein enger Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen schwerlich anzunehmen. Jesus geht jetzt vielmehr zu einem neuen Gedanken über, nachdem er den vorigen hinreichend ausgeführt hat. — *τί* nicht Ausdruck des Unwillens (Hofm., Keil), sondern des Befremdens. — *καλεῖτε* von der Anrede. — *κύριε* nicht Bezeichnung der Messianität (Mey.), sondern Ausdruck der Hochachtung, durch welchen die Volksmengen zu erkennen gaben, dass Jesus ihnen eine Auctorität sei. Durch die Verdoppelung des *κύριε* will Jesus das Angelegentliche hervorheben, mit dem sie sich ihm gegenüber als seine Schüler gerirten (vgl. 8, 24. 10, 41. 13, 25. Matth. 7, 21. 25, 11. 27, 46. Marc. 14, 45). — Mit den Worten *καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω* stellt er gegenüber, wie wenig ihr Thun dem Bekenntniss entspreche. — Die Frage setzt voraus, dass die Jesum umgebenden Volksschaaren ihn öffentlich als ihren Lehrer anerkannten und zu erkennen gaben, dass sie sich an ihn als ihren Lehrer halten wollten, dabei aber bisher in einem durchaus äusserlichen Verhältniss zu ihm geblieben waren. Sinn: Was giebt euch das Recht zu der Meinung, dass es genüge, wenn ihr in ein äusseres Jüngerverhältniss zu mir tretet, dabei aber meine Worte nicht in euer Inneres aufnehmt und zur Richtschnur eures Lebens macht?

Darauf zeigt Jesus, dass er nicht ohne Grund so frage, da es nicht gleichgültig sei, ob Jemand zu seinen wahren Jüngern gehöre oder nicht, indem er durch ein Gleichniss zum Bewusstsein führt, wie nur der seine Jüngerschaft im Leben Bewährende diejenige Festigkeit habe, welche ihm Kraft gewähre, allen Versuchungen des Lebens zu trotzen und bis an's Ende auszuharren.

V. 47. zunächst Ankündigung der Vergleichung: Jeder, der zu mir kommt und höret meine Worte und thut sie, ich will euch zeigen, wem er ähnlich ist. — Zu diesem und den beiden folgenden Versen vgl. Matth. 7, 24—27. — *πᾶς κτλ.* absol. Nomin. Der Hauptbegriff wird mit Nachdruck vorangestellt. — Das Wesen des ächten Jüngers schildert Jesus durch Hervorhebung von etwas Dreifachem: dem zu ihm Kommen, dem Hören seiner Worte und dem Thun derselben, womit er sagen will, dass diese drei Thätigkeiten zusammenkommen müssen, wenn der Jünger sich als einen wahren erweisen wolle. Die beiden ersten entsprechen dem *καλεῖν· κύριε, κύριε* des vorigen

Verses. — Bei ἔρχεσθαι πρός με ist ein äusserliches Kommen gemeint, ein sich an Jesum als Lehrer Anschliessen (vergl. 14, 26. 18, 16). Der Ausdruck ist daher hier anders gebraucht, als bei Johannes (vgl. Joh. 3, 20. 5, 40. 6, 35. 37. 44 f. 65). — ἀκούειν nicht bloss: vernehmen mit den Ohren, aber auch nicht: gläubig aufnehmen (Schanz), sondern: freiwillig anhören, mit Aufmerksamkeit beachten, um es sich einzuprägen. — Durch Beides, das ἔρχεσθαι πρὸς τὸν Ἰησοῦν und das ἀκούειν τῶν λόγων αὐτοῦ, giebt man zu erkennen, dass man in ein Schüler-Verhältniss zu Jesus treten wolle, durch das darauf folgende Thun seiner Worte aber erst wird man sein wirklicher Jünger. Vgl. Jac. 1, 22 ff.

V. 48 die Vergleichung selbst: Aehnlich ist er einem ein Haus bauenden Menschen, welcher grub und tief machte und Grund legte auf den Felsen. Als aber eine Wasserfluth kam, brach der Strom auf jenes Haus los und vermochte es nicht zu erschüttern, denn es war gegründet auf den Felsen.[1]) — ἔσκαψε (σκάπτειν im N. T. ausser hier nur noch 13, 8. 16, 3) καὶ ἐβάθυνε nicht Hendiadyoin = ἔσκ. βαθέως (Grot., Wolf, de W., Bl., God.), sondern: er grub und machte tief, d. h. er grub und grub immer tiefer. — καὶ ἔθηκε θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν d. h. er legte Grund auf den Felsen, auf den er durch das Tiefmachen endlich gestossen war. — Jesus schildert die Thätigkeit des Bauenden nach den einzelnen auf einander folgenden Verrichtungen. Wir sollen uns denselben als einen solchen denken, der behufs eines Hausbaues damit beginnt, dass er überhaupt in die Erde gräbt, dieses Graben aber beharrlich fortsetzt immer mehr in die Tiefe dringend, bis er endlich auf den Felsen stösst; nachdem er aber bis zu diesem gelangt ist, mit dem Grundlegen des Gebäudes beginnt. Jesus will damit die Sorgfalt und den Eifer eines sachverständigen Baumeisters abbilden, der sich keine Mühe und Arbeit verdriessen lässt, dem zu bauenden Hause einen festen Grund zu geben, weil es ihm nicht bloss darauf ankommt, überhaupt ein Bauwerk, sondern ein solides auszuführen. — Der zweite Theil des Verses schildert dann den Erfolg solcher Thätigkeit, indem hervorgehoben wird, wie das auf solchem Grunde aufgeführte Gebäude auch als ein wirklich festes sich bewährt habe, indem es allen gegen dasselbe anstürmenden Angriffen der Natur Trotz zu bieten vermocht habe, da letztere den Felsen, auf dem es gegründet war, nicht wegzureissen und so den Bau nicht zu erschüttern im Stande gewesen. — Der Gedanke hätte durch einen sich anschliessenden

[1]) Statt τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν (Rec.) haben Sin BLΞ Copt. Aeth.: διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομεῖσθαι αὐτήν.

Relativsatz (etwa οὗ οἰκοδομῇ ὁ ποταμός προσέῤῥηξεν κτλ.) ausgedrückt werden können, doch erhält derselbe durch Bildung eines unabhängigen mit δὲ sich anschliessenden Satzes grösseren Nachdruck. — ἡ πλημμύρα (im N. T. ἅπ. λεγ.) die Wasserfluth. Hier denkt Jesus, wie das nachfolgende ὁ ποταμός zeigt, an die durch Anschwellung von Gebirgsbächen in Folge von Regengüssen plötzlich entstandenen Fluthen, welche erfahrungsmässig mit der grössten Gewalt gegen alle ihren Lauf hemmenden Gegenstände anzustürmen und alles nicht Feste wegzureissen pflegen. — προσέῤῥηξεν (im N. T. nur hier und V. 49) τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ nicht: er riss an jenem Hause (Nösg.), sondern: er stürzte auf dasselbe los. — Der Vergleichungspunkt liegt in der Dauerhaftigkeit. Der Gedanke ist daher nicht: „Einem solchen wird das Heil meines Reiches gewiss bleiben trotz der zu erwartenden drangvollen Zeiten" (Mey.), oder: „er wird die σωτηρία τῆς ψυχῆς, die δικαιοσύνη (Wichelh., Keil), oder die ζωὴ αἰώνιος (de W., Achel.) oder: das innere Leben (Olsh., Ebr.) nicht verlieren," oder: „er wird seine Hoffnung, am Reiche Gottes Theil zu haben, in Folge des Hereinbrechens des göttlichen Zornes im Gericht nicht aufgeben" (Hofm.), sondern: „Nichts, keine an ihn herantretende Versuchung, wird einem solchen den Jüngercharakter zu nehmen im Stande sein" (vgl. God. und Weiss). Eine genaue Ausdeutung der einzelnen Züge des Gleichnisses ist nicht statthaft. Es ist daher unberechtigt, wenn manche Ausleger den Felsen von Christo (Orig., Hier., Hilar., Theophyl., Luther) oder seinem Wort (Olsh.) oder seinen Geboten (Euthym. - Zig.) oder der ernsten Verwirklichung seines Wortes im Leben (Keil), die Wasserfluth von den der Perusie Christi vorangehenden Drangsalen (Mey.) oder von dem Hereinbrechen des göttlichen Zornes im Gericht (Hofm., Nösg.) verstanden haben. Sucht man nach etwas in dem Leben des einzelnen Jüngers den Wasserfluthen Analogem, welches im Stande ist, ihn in ähnlicher Weise unter Umständen als Jünger umzustürzen, als Wasserfluthen ein unsolide gebautes Haus, so wird man nur an Versuchungen denken können (Beng., Thol., Achel., God.).

V. 49: das Gegenbild: Wer sie aber gehört und nicht gethan hat, ist ähnlich einem Menschen, der ein Haus auf den Erdboden ohne Grund baute, auf welches der Strom losbrach, und es fiel sofort ein[1]), und der Sturz jenes Hauses ward gross. — ὁ δὲ ἀκούσας sc. μου τῶν λόγων nämlich unter denjenigen, die zu mir gekommen sind und sich mir angeschlossen haben. — ἐπὶ τὴν γῆν d. h. auf den Erdboden wie er eben war, flach auf das Erdreich. — χωρὶς θεμελίου nicht: ohne

[1]) Statt ἔπεσεν (Rec.) haben Sin BDLΞ συνέπεσεν.

festen Grund (Keil), sondern: ohne dass vorher überhaupt ein Fundament gelegt worden war. — Das Haus, von dem hier die Rede ist, war also von dem des vorigen Gleichnisses nicht nur dadurch verschieden, dass es nicht wie jenes auf einem Felsen ruhte, sondern auch dadurch, dass es überhaupt kein Fundament unter der Erdoberfläche hatte. Es war gebaut worden, ohne dass der Baumeister zuvor in die Tiefe gegraben hatte. — *ᾗ προσέῤῥηξεν ὁ ποτ. κ. εὐθέως ἔπεσε* = *ᾗ, ὅτε αὐτῇ προσέῤῥηξεν ὁ ποταμός, εὐθέως ἔπεσεν.* — Das Haus wird in Folge dessen einstürzend gedacht, dass es kein Fundament hatte. Der auf dasselbe losbrechende Strom konnte es leicht unterspülen, indem er den losen Boden, auf dem es ruhte, wegschwemmte, so dass es nun keinen Halt mehr hatte. — Mit den Worten *καὶ εὐθέως ἔπεσεν* wird die grosse Gebrechlichkeit des Gebäudes zur Anschauung gebracht. Sinn: es konnte keinen Augenblick dem Andrange der Fluthen Stand halten. — Die letzten Worte schildern noch das Resultat, das der Baumeister mit seinem Hausbauen erreicht habe: der Einsturz war ein so grosser, dass nur ein Trümmerhaufen übrig blieb. — *τὸ ῥῆγμα* (im N. T. nur hier) nicht: die Risse in den Mauern (Nösg.), sondern der Einsturz. Wären die Risse in den Mauern gemeint, so hätten diese vor dem *ἔπεσεν* erwähnt sein müssen. — Aus dem Bisherigen geht hervor, dass das Bauen in beiden Gleichnissen die Art abbilden soll, in welcher die verschiedenen Menschen, welche sich Christo als Jünger anschliessen, sein Wort in sich aufnehmen. Der leichtsinnig ohne Fundament Bauende gleicht demjenigen, welcher das Wort gar nicht in die Tiefe seines Innern aufnimmt, sondern es nur mit dem äusseren Ohr vernimmt. Da in ihm das Wort keinen Grund hat, so kann es auch keinen bleibenden Einfluss auf ihn ausüben. Jede Versuchung des Lebens hebt den Eindruck, den es augenblicklich etwa hervorbrachte, wieder auf und bringt das Wort Christi selbst in Vergessenheit, so dass er bald seinen Jüngercharakter wieder verliert. Der dagegen tief grabende und das Haus auf den Felsen gründende Baumeister gleicht demjenigen, welcher das gehörte Wort sich durch den Glauben wahrhaft aneignet, indem er es in die Tiefe seines Herzens aufnimmt, der es keine Macht entreissen kann. Wenn Jesus das Thun des Wortes betont als etwas den ächten Jünger Charakterisirendes, so kommt diess nur als die nothwendige Folge der inneren Aneignung in Betracht.

2. Glaubensstärke eines heidnischen Hauptmannes.

C. 7. V. 1—10. Vgl. Matth. 8, 5—13.

Auf den Bericht von der Wahl der Apostel und der wichtigen Rede, die Jesus bald darauf gehalten, lässt Lucas die Erzählung von

zwei grossen Wundern folgen, durch welche Jesus die von ihm erwählten Apostel und die ihm fortwährend folgenden für ihn begeisterten Volksschaaren in ihrem Glauben noch weiter zu befestigen und ihnen die sichere Ueberzeugung beizubringen suchte, dass er und kein Anderer der erwartete Messias sei. Während Marcus diese beiden Wunder ganz unerwähnt lässt, gilt dasselbe von Matthäus hinsichtlich des zweiten, während das erstere von diesem wohl erzählt wird, aber an einer viel früheren Stelle, nämlich im Anschlusse an die Bergpredigt, doch so, dass zwischen letztere und diese Erzählung die von der Heilung des Aussätzigen von ihm eingeschoben wird, welche von Lucas 5, 12—14 mitgetheilt worden ist. Es erklärt sich diese Abweichung in der Ordnung daraus, dass Matthäus, worauf schon früher hingewiesen worden ist, die Bergpredigt, welche einer bedeutend früheren Zeit angehört, und die ähnliche von Jesus nach der Apostelwahl gehaltene, Rede zusammenfliessen lässt. In Folge dessen konnte er zwei verschiedenen Zeiten angehörige Ereignisse: die Heilung des Aussätzigen, welche thatsächlich unmittelbar auf die Bergpredigt folgte, und die Heilung des Knechtes des Hauptmannes, welche thatsächlich unmittelbar auf die nach der Auswahl der Apostel gehaltene Rede folgte, neben einander stellen. Lucas beobachtet auch hier die historische Zeitfolge.

V. 1: Ueberleitung von der im Vorigen mitgetheilten Rede zu dem Ereigniss, welches im Folgenden erzählt werden soll: Als er aber[1]) alle seine Reden unter Aufmerken des Volkes vollendet hatte, ging er nach Kapernaum hinein. — *ἐπεὶ δὲ ἐπλήρωσε* eigentl.: als er aber voll gemacht hatte, womit nicht gesagt werden soll, dass die Rede Jesu im Vorigen vollständig wiedergegeben sei (Scholt.), sondern dass Jesus nicht eher zu reden aufgehört habe, als bis er Alles gesagt hatte, was er in diesem Augenblick zu reden hatte. — *εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ* (vgl. Apost. 17, 20) wörtlich: in das Gehör des Volkes hinein d. h. nicht bloss: vor den Ohren des Volkes (Kün., Ros., Ew.), was eine müssige Bemerkung wäre, oder: „so, dass sie das Volk mit zu hören bekam“ (Born., Hofm.), sondern: „so dass die Reden in das Gehör eindrangen.“ Lucas will damit auf die gespannte Aufmerksamkeit hinweisen, mit der das Volk zugehört und sich keines seiner Worte habe entgehen lassen. — *εἰσῆλθεν εἰς Καπ.* Dieser Ausdruck setzt voraus, dass die vorige Rede in der Nähe von Kapernaum, das Jesus 6, 12 verlassen hatte, gehalten worden. Nach Beendigung der Rede geht er in die Stadt wieder hinein.

[1]) Statt *ἐπεὶ δέ* (Rec. nach Sin und 11 and. Uncial. u. sämmtl. Vers.) haben ABC*XΠ: *ἐπειδή*, K: *ἐπειδὴ δέ*.

V. 2: Eines Hauptmannes Knecht aber, der ihm werth war, war krank und eben im Begriff zu sterben. — Da das Vorhandensein einer römischen Besatzung in dem damaligen Kapernaum nicht denkbar ist, ist anzunehmen, dass der Hauptmann, von dessen Knecht hier die Rede ist, in Diensten des Königs Herodes Antipas gestanden habe. Der Name desselben wird nicht genannt, entweder weil derselbe dem Evangelisten unbekannt geblieben war, oder weil es ihm unerheblich schien, denselben hervorzuheben. Die folgende Erzählung lässt erkennen, dass derselbe von Geburt ein Heide (vgl. V. 5 u. 9), aber wahrscheinlich Proselyt des Thores (vgl. V. 5) war, dabei wohlhabend, und dass er bei seinen Mitbürgern durch seine freundliche Gesinnung gegen das jüdische Volk und durch die Liberalität, mit der er den Kapernaiten aus seinem Vermögen eine Synagoge gebaut hatte, in gutem Rufe stand (vgl. V. 5). — Der hier als δοῦλος bezeichnete Kranke wird von Matthäus als ὁ παῖς αὐτοῦ (vgl. V. 6. 8. 13) bezeichnet. Doch will dieser damit nicht im Widerspruch mit Lucas sagen, der Kranke sei ein Sohn des Hauptmanns gewesen (Bl., Weiss u. AA.), sondern er bedient sich nur eines allgemeineren Ausdruckes. Denn nicht nur bei griechischen Klassikern, sondern auch bei den LXX (= נַעַר) und im N. T. (vgl. Matth. 14, 2. Luc. 7, 7. 12, 45. 15, 26) bezeichnet ὁ παῖς nicht bloss den Sohn, sondern auch den Sclaven oder Diener. Der Ausdruck bei Matthäus ist daraus zu erklären, dass dieser die nähere Stellung des Kranken zum Hauptmann nicht kannte, wodurch er veranlasst wurde, in seinem Bericht sich der Bezeichnung zu bedienen, welche der Hauptmann selbst von ihm brauchte (vgl. Luc. 7, 7. Matth. 8, 6. 8), während dem Lucas über seine Stellung genauere Nachrichten zugegangen waren. — κακῶς ἔχων (vgl. Matth. 4, 24. 8, 16. 9, 12. 14, 35. Marc. 2, 17. Luc. 5, 31) bezieht sich auf den Zustand, in dem sich der Knecht schon seit längerer Zeit befand, ἤμελλε τελευτᾶν (vgl. Joh. 4, 47) auf den bestimmten Zeitpunkt, in dem Jesus nach Kapernaum zurückkehrte. Ueber den Charakter der Krankheit schweigt Lucas, nach Matthäus bestand sie in παράλυσις, welche dem Darniederliegenden die heftigsten Schmerzen verursachte. Eben jetzt war die Krankheit in ein Stadium getreten, bei welchem nach menschlicher Ansicht der Tod nahe bevorstand. — Die Worte ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος nennen noch das besondere Verhältniss des Kranken zu seinem Herrn, welches diesem den zu erwartenden Verlust des Knechtes zu einem höchst schmerzlichen machte, indem sie hervorheben, dass der Knecht ihm besonders werth gewesen und bei ihm in Ehren gestanden habe. Zu ἔντιμος vgl. 14, 8. Phil. 2, 19.

V. 3: Da er aber von Jesu gehört, entsandte er zu ihm Aelteste der Juden, ihn bittend, dass er kommen und seinen

Knecht retten möchte. — ἀκούσας περὶ τοῦ Ἰησοῦ Angabe dessen, was ihn zu seiner Sendung bewog. Gemeint ist nicht die Kunde von der Rückkehr Jesu nach Kapernaum (Starke, Gerl., Bl., Steinm.), sondern von dem Wirken Jesu überhaupt, insbesondere von seinen wunderbaren Thaten. Der Ausdruck setzt voraus, dass er Jesum persönlich noch nicht kannte, sondern von ihm nur gehört hatte (Beng.), und zwar nicht erst jetzt, sondern schon früher. Die in dem Zustande seines Knechtes eingetretene Verschlimmerung mochte aber jetzt seine Erinnerung an Alles das, was er bisher von Jesu gehört hatte, wach gerufen und in ihm den Gedanken geweckt haben, dass dieser Jesus ihm aus seiner besonderen Noth werde helfen können, und da nun zufällig Jesus gerade jetzt nach Kapernaum zurückgekehrt war, schickt er sofort eine Gesandtschaft an ihn ab, um ihm seine Bitte vortragen zu lassen. — Der Bericht des Matthäus weicht insofern ab, als er der Gesandtschaft nicht gedenkt, sondern die Sache so darstellt, als ob der Hauptmann in eigener Person gekommen und Jesu die Bitte vorgetragen habe. Es erklärt sich diese Abweichung aus dem Streben nach Kürze, die in dem Evangelium des Matthäus in so vielen Fällen bemerklich ist und seinen Verfasser bewogen hat, alle minder wichtigen Züge zu übergehen. Warum der Hauptmann nicht persönlich gekommen, davon giebt dieser selbst in V. 7 den Grund an: weil er sich als Heiden nicht für würdig hielt, mit Jesu in unmittelbare Berührung zu treten. Es war also auf der einen Seite Demuth, auf der anderen sein Glaube an die Hoheit der Person Jesu. Beide liessen ihm den Abstand zwischen Jesu und seiner eigenen Person als so gross erscheinen, dass ihm eine unmittelbare Annäherung als unpassend erschien. Dazu mochte noch kommen, dass er eine Verweigerung der Bitte vermeiden wollte, welche er für den Fall als nicht unwahrscheinlich ansah, dass er, der Heide, sie persönlich ausspräche. — Als seine Gesandten wählte er nicht beliebige Glieder des israelitischen Volkes aus, sondern πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων, womit offenbar nicht Synagogen-Vorsteher (Olsh., de W., God.), sondern Volksälteste (Mey., Weiss, Hofm.) gemeint sind. Durch die Fürsprache der Vornehmsten der Bürgerschaft hofft er Jesum zu bewegen, auch einmal einem Heiden die Hülfe zu gewähren, die dieser bis dahin nur Israeliten geleistet hatte. — ἐρωτῶν αὐτόν sc. durch die Aeltesten (vgl. V. 6. 19. 20), und zwar geht die Bitte dahin, dass Jesus kommen und persönlich gegenwärtig den Knecht heilen möge. — διασώζειν (vgl. Apost. 23, 24. 27, 43. 44. 28, 1. 4; ausserdem nur noch Matth. 14, 36. 1 Petr. 3, 20) hindurchretten durch die sein Leben bedrohende Gefahr.

V. 4: Sie aber angekommen bei Jesus redeten ihm mit Eifer zu[1]), indem sie sagten: Er ist würdig, dass du ihm dieses erweisest[2]); (V. 5:) denn er liebt unser Volk, und die Synagoge hat er selbst uns gebaut. — παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως sie redeten ihm eifrigst zu, baten ihn inständig, dass er dem Centurio ungeachtet seines Heidenthums die Bitte nicht abschlagen möge. Und zwar wird als näherer Inhalt ihrer Ausrichtung mitgetheilt: Sie hätten zunächst seine sittliche Würdigkeit im Allgemeinen hervorgehoben und dann zum Beweise noch etwas Doppeltes geltend gemacht: zuerst seine freundliche Gesinnung gegen das israelitische Volk überhaupt, und dann eine einzelne That, durch welche er sich speciell um die Kapernaiten verdient gemacht habe. Mit allem dem wollen sie offenbar dahin wirken, dass Jesus ihn mit anderen Heiden nicht auf gleiche Linie stelle. — ἄξιός ἐστιν, ᾧ παρέξει τοῦτο statt des sonst gebräuchlichen ἵνα αὐτῷ παρέξῃ τοῦτο. — ἄξιος (verschieden von ἱκανός V. 6) von der sittlichen Würdigkeit. — παρέξει nicht 3. Pers. fut. act. (Mey.), sondern seltenere Form der 2. Pers. fut. med. wie βούλει (Luc. 22, 42) und ὄψει (Matth. 27, 4. Joh. 11, 40. vgl. Winer § 13. 2). — τήν vor συναγωγήν weist auf die Jesu bekannte, die einzige in Kapernaum vorhandene Synagoge hin (Schegg). — ἡμῖν d. i. den Bewohnern von Kapernaum. — αὐτός weder: er als Heide (Bl.), noch: aus freien Stücken (Beng.), noch: durch seine eigenen Leute (Starke), sondern: mit eigenen Mitteln (Starke, Mey., Weiss, Schanz, Nösg.).

V. 6a: Jesus aber ging mit ihnen. — Man hat gefragt, warum Jesus in diesem Falle anders gehandelt habe, als später gegenüber der Phönizierin. Als Grund können wir uns theils die Fürsprache seitens der Volksältesten denken, theils das engere Verhältniss, in dem der Centurio sowohl hinsichtlich seines religiösen Standpunktes als auch durch sein Proselytenthum zum jüdischen Volke stand.

b: Als er aber schon nicht (mehr) weit von[3]) dem Hause entfernt war, schickte zu ihm[4]) der Hauptmann Freunde[5]), ihm[6]) sagend: — Mit den Worten ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος

[1]) Statt παρεκάλουν (Rec.) haben Sin DLΞ ἠρώτων.

[2]) Statt παρέξει (Rec. nach 8 Uncial.) haben Sin ABCDEΠLRXΔ: παρέξῃ. Correctur!

[3]) ἀπό (Rec.) fehlt bei Sin D.

[4]) πρὸς αὐτόν (Rec.) fehlt bei Sin B.

[5]) Statt ὁ ἑκατόνταρχος φίλους (Rec.) haben BCLX φίλους ὁ ἑκατόνταρχος (BL: χης).

[6]) αὐτῷ (Rec.) fehlt bei Sin.

ἀπὸ τῆς οἰκίας deutet Lucas an, was den Hauptmann zur Absendung einer zweiten Gesandtschaft bewogen habe. Wir sollen uns als Beweggrund die Bangigkeit vor der unmittelbar bevorstehenden Zusammenkunft mit der Person Jesu denken. Je grösseren Respect er vor der Person Jesu hatte, desto grössere Scheu ergriff ihn jetzt, wo die Begegnung unmittelbar bevorstand, und so beschloss er, die Zusammenkunft, wo möglich, abzuwenden. — οὐ μακράν = ganz nahe (vgl. Apost. 17, 27); eine unserm Verf. eigenthümliche Ausdrucksweise (vgl. Einl.). Derselbe braucht überhaupt sehr oft οὐ mit einem Adjectivum oder Adverbium, um den positiven Gedanken recht stark auszudrücken. So οὐ πολλοί (15, 13. Apost. 1, 5), οὐ πολύ (Apost. 27, 14), οὐκ ὀλίγος (Apost. 12, 18. 14, 28. 15, 2. 17, 4. 12. 19, 23. 24. 27, 10), οὐ μετρίως (Apost. 20, 12), οὐκ ἄσημος (Apost. 21, 39), οὐχ ὁ τυχών (Apost. 19, 11. 28, 2). — Unter den φίλοι, die der Centurio jetzt absendet, sind die gerade in seiner Umgebung befindlichen gemeint, die aber nicht als heidnische, sondern als jüdische zu denken sind, da der Hauptmann, wenn er sich selbst als Heiden für unwerth achtete, mit Jesu in Gemeinschaft zu treten, unmöglich heidnische Freunde an Jesum absenden konnte. Während er sich zur ersten Gesandtschaft möglichst hochgestellter Personen bedient hatte, weil es ihm damals darauf angekommen war, Jesum vor allen Dingen zur Erfüllung der Bitte geneigt zu machen, benutzt er jetzt beliebige ihm gerade zur Hand seiende Mittelspersonen, weil es sich jetzt nur noch um die Form der Gewährung handelte. — λέγων αὐτῷ = indem er ihm durch die Freunde sagen liess. Denn nicht so sind die Worte zu verstehen, als habe der Centurio die Freunde in eigener Person begleitet und das im Folgenden Mitgetheilte selbst gesprochen (Heum., Starke), sondern λέγων ist nur Einführung des Inhaltes der Botschaft (vgl. V. 3), dessen Mittheilung V. 6 c bis V. 8 folgt.

c: Herr, quäle dich nicht! denn nicht bin ich tüchtig[1]), dass du unter mein Dach[2]) eingehest! — Wenn der Hauptmann früher Jesum hatte bitten lassen, persönlich zu kommen, lehnt er jetzt dieses Kommen ab. Damit modificirt er seine frühere Bitte (Strauss, Hofm.), was Künöl und Steinmeyer mit Unrecht in Abrede stellen, indem sie im Widerspruch mit der Erzählung annehmen, der Hauptmann habe von Anfang an ein Kommen Jesu nicht beansprucht, vielmehr hätten die Aeltesten ohne Auftrag, aus Missverständniss des Wunsches des Hauptmanns, um ein Kommen Jesu gebeten, und der Hauptmann rectificire jetzt den Wortlaut der jüdischen Fürbitte. Die

[1]) Statt εἰμι ἱκανός (Rec.) hat B: ἱκανός εἰμι.

[2]) Statt ὑπὸ τὴν στέγην μου (Rec.) haben Sin CDLRXΞ μου ὑπὸ τὴν στέγην.

jetzt erfolgende Abänderung der früheren Bitte ist aber psychologisch sehr wohl erklärbar, wenn man sich die Lage der Dinge vergegenwärtigt. Der Hauptmann hatte vom Schmerz über den Zustand seines Knechtes hingenommen seine Bitte anfangs in einer Form ausgesprochen, die er nach näherer Erwägung hinterdrein als eine unpassende erkannt hatte. Es war ihm seit dem zum Bewusstsein gekommen, dass, wenn er als Heide Jesu seine Bitte nicht persönlich vortragen durfte, er als solcher noch viel unberechtigter war, Jesu die Betretung seines Hauses zuzumuthen. Zugleich hatte er erkannt, dass ein solches Betreten völlig überflüssig sei, da Jesus auch ohne persönliche Anwesenheit die gewünschte Heilung zu vollziehen im Stande sei. Diese Erwägung bewegt ihn jetzt, seine frühere Bitte abzuändern. Während er die Bitte um Heilung des Knechtes wiederholt, spricht er jetzt den Wunsch aus, dass Jesus das Betreten seines Hauses als etwas ihm Lästiges und zugleich völlig Ueberflüssiges unterlassen möge. — *μὴ σκύλλου* (vgl. Mrc. 5, 35. Matth. 9, 36. Luc. 8, 49) wörtlich: „zerraufe, zerfleische dich nicht!" Gewöhnlich versteht man diese Worte so, als wolle der Centurio mit ihnen sagen: Jesus möge sich nicht die Beschwerde machen, den Weg bis zu seinem Hause fortzusetzen. Allein zu beachten ist, dass Jesus nach dem Vorigen ja bereits sich ganz in der Nähe des Hauses befand, so dass die Zurücklegung der noch übrigen kleinen Wegstrecke nicht wohl als eine Bemühung angesehen werden konnte, zu deren Bezeichnung der starke Ausdruck *σκύλλεσθαι* sich eignete, auch wenn man annimmt, dass Jesus von der eben erst beendeten Reise noch ermüdet gewesen. Natürlicher nimmt man an, dass der Ausdruck auf die innere Beunruhigung hinweisen soll, die nach der Vorstellung des Hauptmanns Jesus empfinden, die Ueberwindung, die es ihn als Israeliten kosten musste, das Haus eines Heiden zu betreten. — *οὐ γάρ εἰμι ἱκανός, ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς* Angabe, wesshalb er sich des starken Ausdrucks *μὴ σκύλλου* bediene. Sinn: Ich setze mit Recht voraus, dass ich dir durch die Nöthigung, mein Haus zu betreten, ein *σκύλλεσθαι* bereiten würde, da ich als Heide ja nicht die geeignete Person bin, um von einem Israeliten ohne innere Beunruhigung im eignen Hause besucht werden zu können. — *οὐκ ἱκανός* nicht von sittlicher Unwürdigkeit (God.), sondern von der mit seinem Heidenthum gegebenen Untüchtigkeit.

V. 7. Wesshalb ich auch mich selbst nicht für würdig gehalten habe, zu dir zu kommen; — sondern befiehl mit einem Worte, so wird mein Knabe geheilt werden.[1]) — *διό*

[1]) Statt *ἰαθήσεται* (Rec.) haben BL *ἰαθήτω*.

geht auf ἱκανός zurück. Sinn: desshalb, weil ich als Heide mich für die Gemeinschaft mit dir nicht eigne. — οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα nicht: ich habe mich nicht beehrt (Ew.), sondern: ich habe mich nicht für würdig geachtet. — ἀλλά nicht = aber (Ew.), sondern = „sondern.“ — εἰπέ λόγῳ gebiete mit einem blossen Worte, durch blosse Aeusserung deines Willens, ohne persönliche Anwesenheit sc. dass mein Knecht gesund werde. — καὶ ἰαθήσεται Angabe der Wirkung, die er sich von einem solchen Befehle verspricht. — ὁ παῖς μου Ausdruck der Zärtlichkeit.

V. 8. Begründung der eben ausgesprochenen Zuversicht, dass Jesus auch ohne persönliche Anwesenheit werde zu heilen im Stande sein: Denn sogar ich, ein Mensch, bin, während ich mich der Obergewalt unterordne, ein unter mir Soldaten Habender, und ich spreche zu diesem: „Gehe hin!“, so geht er, und zu einem anderen: „Komm!“, so kommt er, und zu meinem Knecht: „Thue dieses!“, so thut er's. — καὶ ἐγώ übersetzt man gewöhnlich mit: auch ich, wobei man das καί entweder auf Jesum bezieht = ich ebenso wie du (Hofm.), oder auf die Jesu untergebenen Diener (so gewöhnlich). In beiden Fällen entsteht kein passender Sinn, und die letztere Annahme ist noch dazu völlig willkührlich. Zu übersetzen ist: sogar ich. — ἄνθρωπος nicht zum Prädikat gehörig (so gewöhnlich), sondern: Apposition zu ἐγώ = sogar ich, der ich doch nur ein Mensch bin. — Die Worte ἄνθρωπος ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας betrachtet man gewöhnlich als zusammengehörig und sieht sie als das Prädikat von ἐγώ εἰμι an = ein Mann, der einerseits unter Obergewalt steht und also weiss, was Gehorsam heisst, andererseits unter sich Soldaten hat u. s. w., und also auch weiss, was ein Befehlswort vermag. Dagegen sieht Hofmann nur ἄνθρωπος τασσόμενος als Prädikat an (= ein Mensch, der an einen Posten gestellt wird), dagegen die Worte ὑπὸ ἐξουσίαν ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας als Bestimmung der Art, wie er an einen Posten gestellt werde = „ich bin ein Mensch, der einer gebietenden Macht untergeben mit den mir untergebenen Kriegern an einen Posten gestellt wird.“ Beide Auffassungen sind in gleicher Weise weder den Worten entsprechend, noch gewähren sie einen passenden Sinn. Natürlicher betrachtet man ἄνθρωπος als Apposition zu ἐγώ, die Worte ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας als Prädikat, ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος aber als Zwischensatz, so dass zu erklären ist: „sogar ich, der ich doch nur ein Mensch bin, bin, trotzdem ich ein untergeordneter Beamter bin, der sich der übergeordneten Behörde zu unterwerfen hat, doch ein dienstbereite Untergebene unter mir Habender, denen ich nur ein Wort zu sagen brauche, um meinen

Willen ausgeführt zu sehen.“ — καὶ λέγω = καὶ ἐὰν λέγω. — Die hier angeführten drei Befehle führt der Centurio als Beispiele der Macht an, die er durch das blosse Wort ausübe. — τῷ δούλῳ μου bezieht sich nicht auf den jetzt kranken Knecht, so dass anzunehmen wäre, der Centurio habe nur diesen einen Knecht gehabt, sondern auf den bestimmten unter seinen Knechten, dem er in den einzelnen Fällen einen Auftrag zu geben hat. — Was den Gedanken betrifft, so macht der Centurio jedenfalls einen Schluss a minori ad majus, er führt aber nicht, wie man die Worte oft verstanden hat (z. B. Mey., Bl., Weiss, Holtzm.), ein doppeltes Analogon an: des Gehorsams, den er leistet, und dessen, der ihm geleistet wird, so dass der Sinn wäre: „Auch ich weiss, was es mit dem Gehorchen und Befehlen auf sich hat. Denn auch ich habe sowohl meine Vorgesetzten, als auch meine Untergebenen.“ Vielmehr macht er einen Schluss von seiner durch die menschliche Natur und durch die Oberbehörde, unter der er als Mensch stehe, eingeschränkten auf die übermenschliche und eben darum nicht eingeschränkte Macht Jesu (vgl. God.). Sinn: „Wenn sogar ich, der ich doch nur ein Mensch bin und unter den Menschen nicht einmal eine hervorragende Stellung einnehme, da ich verpflichtet bin, der Obergewalt zu gehorchen, doch unter mir Soldaten habe, denen ich, sowie auch jedem beliebigen unter meinen Knechten, nur einen Befehl zu geben brauche, wenn ich meinen Willen ausgeführt sehen will, so kann ich annehmen, dass es bei dir, der du nicht ein ἄνθρωπος bist und nicht ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, noch vielmehr nur einer Willensäusserung bedarf, wenn du das Gewünschte ausführen willst.“ Da er nun hiermit beweisen will, dass Jesus auch in die Ferne heilen könne ohne persönliche Anwesenheit, so meint man gewöhnlich, der Centurio setze voraus, dass Jesu Untergebene zu Gebote stehen, durch welche er ungesäumt, ohne selbst gegenwärtig zu sein, seinen Willen ausrichten könne. Die Einen haben ihm die Vorstellung von Jesu zu Diensten stehenden unpersönlichen Kräften (Köster) oder von Genien im römischen Sinne (Lange) oder von Dämonen, welche über die Krankheiten gebieten (Fritzsche, Holtzm., Oosterz.), oder von Engeln, welche ihm dienstbereit zur Seite stehen (Wettst., Baumg.-Cr., Olsh., Ew., Weiss, God., Hofm.), zugeschrieben. Andere meinen: die Krankheiten und der Tod selbst werden als ihm unterthan betrachtet (Theophyl., Euthym., de W., Mey.). Noch andere meinen, der Centurio wolle sagen, Jesus brauche nur einem seiner Jünger den Auftrag zu geben, in seinem Namen den Kranken zu heilen (Paul.). Allein der Zusammenhang fordert keine dieser Vorstellungen. Mit seinen Worten will er nicht sagen: Jeder von uns beiden hat seine Organe, durch die er wirken kann, sondern: Jeder von uns beiden kann ohne per-

sönliche Anwesenheit durch sein Wort wirken (Nösg.). Der Schluss aber, den er macht, ist: „Wenn schon ich in meiner beschränkten Sphäre durch mein Wort mittels der mir Untergebenen wirken kann, so kannst du sicher unmittelbar wirken. Bei dir bedarf es keiner anderen Vermittelung, als der Aeusserung deines Willens.“ Die von Jesus gerühmte Grösse des Glaubens des Centurio zeigt sich hiernach nicht darin, dass er Jesum als Machthaber über die Geisterwelt oder über die in der Natur wirksamen Kräfte erkannt hat, sondern darin, dass er ihm eine Kraft zuschreibt, die einer anderen Vermittelung, um zu wirken, als des blossen Wortes überhaupt, gar nicht bedarf.

V. 9: Da er aber dieses hörte, wunderte sich Jesus über ihn, und umgewendet zu der ihm nachfolgenden Menge sprach er: Ich sage euch: nicht einmal in Israel fand ich so grossen Glauben. — *ἐθαύμασεν αὐτόν* nicht: er bewunderte ihn (Nösg.), sondern: er verwunderte sich über ihn d. h. er wunderte sich gerade da so grossen Glauben zu finden, wo solcher der Natur der Sache nach weniger erwartet werden konnte, als bei dem jüdischen Volke, nämlich innerhalb des Heidenthums, das jetzt zum ersten Mal zu ihm in Beziehung getreten zu sein scheint. Und dieser Verwunderung gab Jesus dadurch Ausdruck, dass er der ihm nachfolgenden Menge den Glauben des Heiden als Muster vorhielt. — Nicht an die Jünger richtet Jesus die hier mitgetheilten Worte, obgleich auch deren Glaube noch nicht zu solcher Reife gediehen war, weil er dieser Inneres kannte und daher wusste, was er von ihnen bei weiterer Entwickelung zu erwarten hatte, sondern an die grosse Menge des Volks, die ohne wahren Glauben, nur durch die Wunder angezogen, ihm nachfolgte. — *λέγω ὑμῖν* wie gewöhnlich Einführung eines bedeutsamen und besonders beherzigenswerthen Ausspruches (vgl. 3, 8. 7, 28. 10, 12. 24. 11, 8. 12, 8. u. ö.). — *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ* nicht einmal in Israel. Das *οὐδὲ* schliesst aber nicht ein „geschweige anderswo“ in sich (Hofm.), vielmehr will Jesus sagen: „Ich fand bisher nirgends so grossen Glauben, nicht einmal in dem jüdischen Volke, wo es natürlicher gewesen wäre, dass der Glaube sich zu solcher Reife entwickelte.“ Die Worte sind eine Mahnung an das Volk, dem Centurio hinsichtlich des Glaubens nachzueifern.

Nachdem Lucas den Ausspruch des Centurio, um dessen willen das erzählte Ereigniss sich der Erinnerung tief eingeprägt hatte, mitgetheilt hat, und wie dessen Glaubensheroismus von Jesus als ein sogar Israel beschämender anerkannt worden sei, eilt er zum Schluss der Erzählung. V. 10: Und als die Abgesandten in's

Haus[1]) zurückgekehrt waren, fanden sie den kranken[2]) Knecht gesund. — Die von Jesus den Abgesandten gegebene Antwort (welche Matthäus überliefert hat) wird von Lucas nicht mitgetheilt, da sich ihr Inhalt aus den eben mitgetheilten Worten Jesu an die nachfolgende Menge errathen liess. Der Evangelist hebt nur noch hervor, die Abgesandten hätten bei ihrer Rückkehr den Knecht gesund gefunden, um damit auszusprechen, dass der Centurio nicht mit Unrecht Jesu so grosse Macht zugeschrieben habe. — *ἀσθενοῦντα* zur Hervorhebung des Contrastes hinzugefügt. — *ὑγιαίνοντα* nicht: gesund werdend (Paul., Ew.), sondern: gesund seiend.

3. Erweckung des Jünglings zu Nain.

C. 7. V. 11—17.

Wenn die vorige Erzählung von Lucas mitgetheilt wurde nicht nur weil das Wunder als ein Wunder in die Ferne besondere Aufmerksamkeit erregt hatte, sondern auch weil in dem Centurio sich zuerst ein gläubiger Heide Jesu nahte, der noch dazu durch die Stärke seines Glaubens alle Israeliten, welche bis dahin mit Jesus in Beziehung getreten waren, überragte, so erzählt der Evangelist das folgende Ereigniss hauptsächlich wegen der Grösse des Eindrucks, den dasselbe in weiten Kreisen hervorbrachte. Er will durch Mittheilung auch dieser That Jesu zeigen, wie Jesus bemüht gewesen, dem im Volke sich kundgebenden Unglauben entgegenzuwirken.

V. 11: Und es geschah in der folgenden Zeit[3]), dass er reiste[4]) nach einer Stadt, genannt Naïn, und mit ihm reisten seine Jünger in beträchtlicher Anzahl[5]) und viel Volks. — Lucas schliesst seiner Gewohnheit gemäss das hier erzählte Ereigniss chronologisch an das vorige an, doch lässt er, falls die Lesart *ἐν τῷ ἑξῆς* die ursprüngliche sein sollte, unbestimmt, wie lange

[1]) Statt *οἱ πεμφθέντες εἰς τὸν οἶκον* (Rec.) haben Sin BDFKLX: *εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθ.*

[2]) *ἀσθενοῦντα* (Rec.) fehlt in Sin BL It. Copt. Die Abschreiber liessen das Wort als entbehrlich weg.

[3]) Die Zeugnisse schwanken zwischen *ἐν τῇ ἑξῆς* (Rec. nach 7 Unc. Goth. Copt. Syr.) und *ἐν τῷ ἑξῆς* (13 Unc. It. Vulg. Pers.). Auch der Sprachgebrauch des Lucas entscheidet nicht, da sich 9, 37 *ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ*, 8, 1 aber *ἐν τῷ καθεξῆς* findet, und, wo von einzelnen Tagen die Rede ist, von ihm sowohl *ἐν* gesetzt (vgl. 1, 59. 4, 16. 9, 37. Apost. 20, 26) als auch der blosse Dativ gebraucht wird (vgl. Luc. 13, 16. Apost. 7, 8. 21, 1. 26. 25, 17. 27, 18).

[4]) Statt *ἐπορεύετο* (Rec.) haben Sin BR *ἐπορεύθη*.

[5]) *ἱκανοί* (Rec.) fehlt in Sin BDLΞ.

auf die Heilung des Centurio das hier Erzählte geschehen sei. ἑξῆς ein im N. T. nur bei Luc. vorkommender Ausdruck, vgl. 9, 37. Apost. 21, 1. 25, 17. 27, 18. — Das Imperf. ἐπορεύετο bezeichnet die Reise als eine noch nicht vollendete. — εἰς πόλιν nicht: in eine Stadt, sondern: auf eine Stadt zu. εἰς steht von dem Reiseziel, dem er sich zubewegte. Wir dürfen wohl annehmen, dass Jesus nicht von ungefähr gerade nach Nain wanderte, sondern: weil er das, was kommen würde, vorauserkannte. Er wollte durch eine recht auffallende That sich dem Volke offenbaren und dadurch den ungünstigen Einflüssen, welche von den Volksoberen auf die Menge ausgingen, entgegenwirken. — *Ναΐν* (nicht = נָעִים Anmuth, sondern = נָאִין entw. Wohnung oder Trift, Anger) Name einer Stadt, die sonst in der Schrift nicht weiter erwähnt wird, daher zu vermuthen ist, dass sie ein unbedeutendes, wenig bekanntes Städtchen gewesen sei. Nach dem Zusammenhange, in welchem sie hier genannt wird, kann sie mit dem von Josephus (de bell. jud. 4, 9. 4) erwähnten Flecken dieses Namens nicht identisch sein, da dieses im Ostjordanlande lag, während sich Jesus nach unserem Texte aller Wahrscheinlichkeit nach in Galiläa befand. Vielleicht lag sie gemäss der Angabe des Hieronymus zwei römische Meilen südlich vom Berge Tabor und ist identisch mit dem noch jetzt vorhandenen, nur von wenigen Familien bewohnten, Weiler Namens Nein am Nordabhang des Dschebel ed-Dachi im nordöstlichen Theile der Ebene Jisreel, im Gebiete des Stammes Jsaschar, ganz nahe bei Endor, südöstlich von Nazaret, etwa 8 Stunden von Kapernaum (vgl. Robinson, Palästina III, 469). — Als Begleitung Jesu auf dieser Reise wird eine doppelte genannt: 1) eine beträchtliche Anzahl seiner Schüler, 2) eine grosse Menge Volks. — *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοί* nicht = seine zahlreichen Jünger, sondern: seine Jünger in beträchtlicher Anzahl. Denn nicht darüber, dass seine Jüngerschaft damals überhaupt eine zahlreiche gewesen, sondern dass die Zahl der Anhänger, die ihn damals gerade begleiteten, eine stattliche gewesen, soll hervorgehoben werden. *μαθηταί* hier von Jüngern in weiterem Sinne, aber mit Einschluss der 12 Apostel. *ἱκανοί* ein in dem hier gebrauchten Sinne bei Lucas oft vorkommender Ausdruck (vgl. V. 12. 8, 32. 23, 9. Apost. 5, 37. 9, 23. 43. 11, 24. 26. 12, 12. 14, 21. 18, 18. 19, 19. 26. 20, 8. 27, 7; ausserdem im N. T. nur noch Matth. 28, 12. Marc. 10, 46. 1 Cor. 11, 30).

V. 12: Als er sich aber dem Thore der Stadt näherte, siehe da wurde als gestorben herausgetragen ein eingeborener Sohn seiner Mutter, und diese (war)[1]) Wittwe,

[1]) Vor χήρα haben Sin BCLΞ ἦν, welches in der Rec. fehlt.

und von dem Volke der Stadt (war)[1]) eine beträchtliche Menge bei ihr. — καί vor ἰδού Einführung des Nachsatzes. Unrichtig Meyer, Nösgen: siehe da auch. — ἰδού hinweisend auf das Bedeutsame dessen, was erzählt werden soll. — ἐξεκομίζετο ἅπ. λεγ. Das Hinaustragen geschah behufs der Beerdigung, denn die Begräbnissplätze waren ausserhalb der Städte, vgl. Apost. 5, 6. Joh. 11, 31. Subject zu ἐξεκομ. ist nicht τεθνηκώς (Luth., Cast., Paul., Kün., Bl., Bisp., Nösg.), so dass υἱὸς κτλ. Apposition wäre, weil dann τις hinzugefügt sein würde, sondern υἱὸς μου., und τεθνηκώς ist Bestimmung des Zustandes, in welchem der υἱός herausgetragen wurde (Ew.) = als gestorben. Lucas sagt nicht νεκρός, sondern τεθνηκώς, denn es kommt ihm nicht darauf an, den, von welchem die Rede ist, als im Zustande des Todes befindlich zu bezeichnen, sondern den Grund zu nennen, wesshalb er hinausgetragen wurde: weil er nämlich vor Kurzem gestorben war. — Zu dem Dativ τῇ μητρί vgl. Winer § 31. 7. Anm. 2. — Zu lesen ist nicht der Dativ αὐτῇ χήρᾳ (Beza), sondern der Nomin., aber nicht αὐτή (Tisch.), sondern αὕτη χήρα sc. ἦν. — καὶ αὕτη Hebraismus statt ἥ (vgl. 6, 6. 16, 1). — Jesus begegnete nach dem Bericht des Lucas in der unmittelbaren Nähe der Stadt, als er eben im Begriff war, mit seiner zahlreichen Begleitung in dieselbe einzuziehen, einem sich aus der Stadt herausbewegenden nicht minder zahlreichen Zuge, dessen Mittelpunkt ein Todter und dessen Mutter waren. Der Leichenzug bewegte sich hin zu der dem Todten bestimmten Grabstätte, die man sich der Sitte gemäss (vgl. Joh. 11, 30) in einiger Entfernung von der Stadt zu denken hat. Der Gestorbene, welcher hinausgetragen wurde, wird in doppelter Weise näher bestimmt: 1) als ein eingeborener Sohn seiner Mutter, womit er als der Gegenstand der zärtlichen Liebe der letzteren bezeichnet werden soll, wie denn, so oft auch nur in der Schrift von Eingeborenen die Rede ist, dieser Ausdruck zugleich mit Rücksicht auf dieses innige Liebesverhältniss gebraucht wird (vgl. 1 Mos. 22, 2. Richt. 11, 34. Jer. 6, 26. Am. 8, 10. Sach. 12, 10. Spr. 4, 3. Luc. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17. Joh. 1, 14, 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9); 2) als der Sohn einer Wittwe. Das Erstere wird hervorgehoben, um die Grösse des Schmerzes zum Bewusstsein zu bringen, der die Mutter gegenwärtig erfüllen musste, das Zweite, um auf ihre bemitleidenswerthe äussere Lage hinzuweisen. Das Weib, von dem hier die Rede ist, hatte — will Lucas sagen — in dem Sohne nicht nur das verloren, was sie am meisten auf dieser Welt liebte, sondern auch den Gegenstand ihrer Hoffnung für die Zukunft. Sie stand nun

[1]) Hinter ἱκανός hat die Rec. (nach Sin BLΞ) ἦν.

ganz einsam da. — Dass die Mutter selbst bei dem Leichenzuge gegenwärtig war, hebt Lucas nicht ausdrücklich hervor, weil er es als selbstverständlich ansieht. Dagegen theilt er mit, dass zahlreiches Volk aus der Stadt sie begleitet habe, um anzudeuten, dass das Ausserordentliche des Unglücks die allgemeinste Theilnahme geweckt hatte.

V. 13: Und da sie der Herr sah, wurde er von Mitleid mit ihr[1]) ergriffen, und sprach zu ihr: Weine nicht! — *ἰδὼν αὐτήν* Angabe dessen, was Jesum zum Mitleid bewogen habe. Gemeint ist nicht bloss der Anblick der äusseren Erscheinung des wehklagenden Weibes, sondern zugleich der Blick in ihr Inneres, die Erkenntniss der Grösse ihres Unglücks und der Beschaffenheit ihres Gemüthszustandes. — Die Bezeichnung Jesu als *ὁ κύριος* in Mitten der evangelischen Berichterstattung findet sich ausser dieser Stelle bei Lucas auch 10, 1. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5. 6. 18, 6. 19, 8. 22, 31. 61. 24, 3, ausserdem bei Johannes 4, 1. 6, 23. 11, 2. Der Ausdruck ist dem Evangelisten weder zufällig in die Feder gekommen, noch hat er ihn aus der von ihm benutzten Quelle mechanisch herübergenommen, sondern er will damit aussprechen, dass Jesus sich in diesem Falle sowohl durch sein Wissen als durch sein Thun als den durch irdische Schranken nicht gebundenen Herrn in einer besonders sichtbaren Weise offenbart habe. — *ἐσπλαγχνίσθη* ein der hellenistischen Gräcität ausschliesslich angehöriger Ausdruck = er wurde in seinem Innern heftig ergriffen sc. von Erbarmen (vgl. Matth. 9, 36. 14, 14. 15, 32. 20, 34. Mc. 1, 41. 6, 34, 8, 2). Lucas spricht damit aus, was Jesum zu dem im Folgenden erzählten Wunder bewogen habe. Wir sollen uns als Beweggrund nicht den Glauben des Weibes denken — dass solcher vorhanden gewesen, oder das Weib bis dahin auch nur von Jesu gewusst hatte, wird mit nichts angedeutet, wie denn auch nicht von einer gegen Jesum ausgesprochenen Bitte berichtet wird — sondern die Grösse des gerade durch diesen Tod bewirkten menschlichen Unglücks, welche das Herz Jesu mit Mitleid erfüllte und ihn bewog, sich als den zu offenbaren, der gekommen, allem menschlichen Elend ein Ende zu machen. — Die Aufforderung *μὴ κλαῖε* ist nicht als ein gewöhnliches leeres Trostwort anzusehen (z. B. Paul., Hase), sondern als Aufforderung, an die Hülfe zu glauben, die er zu leisten bereit war. Jesus würde die im Folgenden erzählte That nicht ausgeführt haben, wenn er bei dem Weibe nicht eine durch das ausserordentliche Unglück geweckte Empfänglichkeit für den Glauben wahrgenommen hätte. Durch die Worte *μὴ κλαῖε* knüpft

[1]) Statt *ἐπ' αὐτῇ* (Rec.) haben Sin KRUXΓ *ἐπ' αὐτήν*.

er an diese an, und sucht die blosse Empfänglichkeit zum activen Glauben zu erheben. Ob das Weib sich wirklich zu solchem Glauben erhoben habe, wird nicht ausdrücklich erzählt, doch ist anzunehmen, dass er bei gänzlichem Fehlen des Glaubens das Wunder nicht gethan haben würde (vgl. Mrc. 6, 5 f.).

V. 14a: Und hinzutretend berührte er den Sarg, die Träger aber blieben stehen. — *προσελθών* sc. an den Sarg oder die Bahre. Die Mutter des Todten hat man sich als dem Sarge vorangehend zu denken. Von entgegengesetzter Seite herankommend trat daher Jesus zunächst zu dieser und richtete an sie die Trostesworte *μὴ κλαῖε*. Darauf einige Schritte weitergehend trat er an den Sarg, und rührte diesen an. — Die Berührung des Sarges war eine symbolische Handlung, durch welche Jesus den Zug zum Stillstehen veranlassen wollte. — *ἡ σορός* die Todtenbahre, im N. T. nur hier; vermuthlich ein unbedeckter Kasten. — Das Stehenbleiben der Träger geschah nicht in Folge ausserordentlicher Machtwirkung Jesu (Mey.), sondern in Folge des von Jesus gegebenen Zeichens. Das Imponirende der Persönlichkeit Jesu, die grosse Begleitung, in der er herangekommen war, dazu wohl auch eine dunkle Ahnung von dem, was Jesus durch die Worte *μὴ κλαῖε* hatte sagen wollen, flössen den Trägern Respect ein, so dass sie dem Winke Jesu sofort Folge leisten, und der ganze Zug zum Stehen kommt. — Hierauf richtet sich Jesus an den Todten selbst; b: Und er sprach: Jüngling, dir sage ich: „Stehe auf!“ — *σοι* mit Nachdruck vorangestellt, nicht im Gegensatze zu den Trägern (Mey., Weiss), sondern zur Mutter, der die Worte *μὴ κλαῖε* gegolten hatten. — *λέγω* im Sinne von „ich gebiete“ (vgl. V. 7. 11, 9. 12, 4. 16, 9. Apost. 21, 4). — Indem Jesus den im Todeszustand befindlichen Jüngling anredet und ihm einen Befehl giebt, behandelt er ihn wie Einen, der in Folge seines Todes nicht aufgehört hat, eine Persönlichkeit zu sein, die im Stande ist, ihn zu hören und Befehle entgegen zu nehmen. Durch die Aufforderung *ἐγέρθητι* will er ihn daher nicht in's Leben überhaupt, sondern nur in das sinnliche Leben, wie es die auf dieser Erde lebenden Menschen im Gegensatze zu den Abgeschiedenen führen, zurückrufen.

V. 15: Uud es setzte sich in die Höhe der Todte und fing an zu reden; und er (Jesus) gab ihn seiner Mutter. — *ἀνεκάθισεν* (vgl. Apost. 9, 40) er setzte sich aufrecht sc. auf der Bahre, auf der er bisher gelegen hatte. Bei *σορός* hat man also nicht an einen geschlossenen, sondern an einen offenen Sarg zu denken. — *ὁ νεκρός* mit Rücksicht auf den Zustand, in dem er sich bisher befunden hatte. — Das sich aufrecht Setzen wird als Zeichen der Rückkehr des physischen Lebens, das Anfangen zu reden als

Zeichen des wieder erwachten persönlichen Lebens und Bewusstseins hervorgehoben. — Mit *ἔδωκεν* wechselt das Subject. — *ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ* (vgl. 9, 42. 1 Kön. 17, 23. 2 Kön. 4, 36) d. h. den zum Leben zurückgeführten Jüngling führte Jesus seiner Mutter zu und vereinigte damit die durch den Tod getrennt Gewesenen auf's Neue. Damit gab er den nächsten Zweck seiner Handlung zu erkennen, welcher demnach nicht war: den Jüngling um seiner selbst willen auf kurze Zeit dem irdischen Leben zurückzugeben (Krabbe), sondern: den Schmerz der unglücklichen Mutter zu heben (vgl. V. 12: *ἐπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτῇ.).* Doch wird damit nicht ausgeschlossen, dass Jesus auch noch einen höheren Zweck bei seiner That verfolgt habe. Wir meinen denselben, zu dessen Erreichung er alles von 6, 12 an Erzählte gethan hatte, nämlich dem im Volke sich kund gebenden Unglauben entgegenzuwirken. Dass dieser Zweck wirklich erreicht worden, darüber berichtet noch V. 16 und 17.

V. 16: Es ergriff aber Alle[1]) Furcht, und sie priesen Gott, indem sie sagten: „Ein grosser Prophet ist unter uns erweckt worden"[2]) und: „heimgesucht hat Gott sein Volk". — *φόβος* nicht: Verwunderung (Kün., Ros., Oosterz.), auch nicht: Ehrfurcht (Grot., Paul.), sondern: Furcht, Schrecken, wie ihn der sündige Mensch überall da empfindet, wo er die Nähe Gottes spürt (vgl. 1, 65. 5, 26. 8, 25. 35). In diesem Falle ergriff die Menge Furcht, weil das jetzt von Jesus gethane Zeichen die in ihm wirkende Gotteskraft noch viel deutlicher kund zu thun schien, als seine übrigen Wunderwerke, von denen man gehört hatte. — *ἅπαντας* alle insgesammt, sämmtliche so zahlreich Anwesende (ein bei Luc. 36mal wiederkehrender Ausdruck, im übrigen N. T. nur noch 10mal). — Wenn der Evangelist fortfährt: sie hätten Gott gepriesen, so will er damit nicht sagen: Furcht sei nur die erste Empfindung gewesen, die sich ihrer bemächtigt habe, welche aber sehr bald der der Freude gewichen sei, welche sich im Preise Gottes geäussert habe (Olsh., Mey., Bl., Schanz). Vielmehr kommt das Gott Preisen als Aeusserung der Furcht selbst in Betracht. Das Gefühl, dass Gott hier thätig sei, welches in ihnen Furcht erweckte, äusserte sich darin, dass sie nun auch Gott die Ehre gaben und ihn als Ursache der That mit Worten verherrlichten. — Mit *λέγοντες ὅτι . . ὅτι* wird nicht der von ihnen selbst angegebene doppelte Grund der Lobpreisung genannt

[1]) Die Codices schwanken zwischen *ἅπαντας* (Rec. nach Sin ABCFLRΓ) und *πάντας* (12 Unc.).

[2]) Statt *ἐγήγερται* (Rec.) haben Sin ABCLΞ *ἠγέρθη*. Letzteres ist dem *ἐπεσκέψατο* conformirt.

(Born., Mey.), sondern deren Inhalt eingeführt. Das doppelte ὅτι ist recitativ (Schanz, Weiss, Holtzm.). Lucas theilt zwei verschiedene, von verschiedenen Theilen des Volks ausgehende Lobrufe mit (Paul., Kün., Bl.). Sinn: Sie priesen Gott, indem die Einen von ihnen sagten: „Ein grosser Prophet ist unter uns erweckt worden!", die Anderen: „Gott hat sein Volk heimgesucht!" d. h. er hat ihm seine Gnade wieder zugewandt (vgl. 1, 68. 78). Beiderlei Aeusserungen waren in der That eine Verherrlichung Gottes, indem man durch sie in verschiedener Weise anerkannte, dass die von Jesus vollbrachte That auf Gott zurückzuführen sei. Durch die erstere erklärte man Jesum für ein von Gott besonders bevorzugtes Werkzeug seiner Thätigkeit, durch die zweite: dass Jesu Auftreten und Wirken ein Zeichen davon sei, dass jetzt überhaupt eine Zeit besonderer göttlicher Gnadenwirksamkeit innerhalb seines erwählten Volkes ihren Anfang genommen habe. Dass Lucas mit dieser Angabe des Inhaltes der Lobrufe den niedrigen Glaubensstand der Menge im Gegensatz zu dem des Hauptmanns von Kapernaum habe zum Bewusstsein bringen wollen (Hofm., Keil, Nösg.) ist fingirt. Die Tendenz geht lediglich dahin, die Stärke des Eindrucks zu schildern.

V. 17. Schluss der Erzählung: Und es ging aus diese Rede in[1]) ganz Judäa über ihn und in der ganzen Umgegend. — ἐξῆλθεν es ging aus und verbreitete sich in Folge dessen (vgl. 4, 14. Matth. 9, 26. Mrc. 1, 28. Joh. 21, 23. Röm. 10, 18. 1 Thess. 1, 8). — ὁ λόγος οὗτος nicht: diese Geschichtserzählung (Paul.), auch nicht: diese Begebenheit (Starke), oder: das Gerücht von diesem Ereigniss (Kün., Ros.), sondern das im Vorigen als Rede der Menge Bezeichnete, aber nicht allgemein: diese Art von Jesu zu denken und zu reden (God., Hofm.), sondern bestimmter: die Rede des Volks, dass Jesus, weil er einen Todten erweckt, ein grosser Prophet und Organ der göttlichen Gnadenwirksamkeit sein müsse (Schanz, Weiss). Gemeint ist: die Kunde von solchen Urtheilen des Volks habe sich in dem genannten Gebiete überall ausgebreitet. — ἐν nicht = εἰς (Wolf, Kün., Ros.), sondern Bezeichnung des Bereiches der Ausbreitung. — Auffallend könnte erscheinen, dass als dieser Bereich nicht Galiläa genannt wird, in dessen Grenzen Nain gelegen war, sondern das entfernte Judäa und dessen Umgegend. Man hat diese Schwierigkeit in verschiedener Weise zu beseitigen gesucht. Während Keim vermuthet, Lucas habe irrthümlicher Weise Nain nach Judäa verlegt, Nösgen: Nain habe wirklich dort gelegen, meinen Andere: der Ausdruck „Judäa" stehe hier in weiterem Sinne von ganz Palästina (Mey., Bl., Ew.,

[1]) ἐν vor πάσῃ fehlt in Sin BFLΞ.

Grimm, Bisp., Weiss, Holtzm.). Alle diese Annahmen sind jedoch willkührlich. Nicht minder gezwungen ist die Erklärung von Paulus, welcher ohne jede Berechtigung annimmt, die gegenwärtige Reise Jesu sammt seiner Begleitung sei nach Judäa gegangen. Darum nenne Lucas sachgemäss zunächst Judäa, weil es in der That die Gegend gewesen, in welcher sich zuerst die Nachricht ausgebreitet habe. Darnach aber nenne er auch Galiläa. Denn dieses, sowie die Ostjordangegenden seien unter der *περίχωρος* zu verstehen. Richtiger dürfte anzunehmen sein, dass Lucas desshalb gerade Judäa nenne, weil diess der Hauptsitz der Widersacher Jesu war. Es kommt ihm nämlich darauf an, hervorzuheben, dass auch die Oppositionspartei solche Rede zu hören bekommen habe. — Bei *πᾶσα ἡ περίχωρος* ist nicht Galiläa gemeint (Beng., Paul., Köstl.), sondern die Judäa umgebenden Landschaften, zu denen auch die Gegend im Osten des todten Meeres gehörte, in welcher Johannes gefangen sass. Der Evangelist nennt auch diese Gegend, um erklärlich zu machen, wie die Nachricht auch zu Johannes dem Täufer habe gelangen können. Es bildet daher dieser Vers bereits den Uebergang zur folgenden Erzählung (vgl. God.).

4. Die durch die Gesandtschaft des Täufers veranlasste Rede Jesu an das Volk.

C. 7. V. 18—35. Vgl. Matth. 11, 2—19.

Es schliesst sich diese Erzählung eng an die vorige an. Lucas hatte letztere mit der Notiz geschlossen: die Nachricht, dass Jesus in Folge der Erweckung des Jünglings zu Nain vom Volke für einen grossen Propheten erklärt worden sei, und dass sich an jenes Wunder sogar die Erwartung des nahen Anbruchs der messianischen Zeit geknüpft habe, habe sich ausser anderen Landschaften auch in Judäa, dem Sitze der Feinde Jesu, und dessen Umgegend verbreitet. Die gegenwärtige Erzählung beginnt damit, hervorzuheben, dass auch die Jünger des Täufers, die wir uns als in der genannten *περίχωρος* d. h. in Peräa in der Nähe ihres Meisters weilend zu denken haben, mit zu denen gehört haben, zu denen diese Nachricht gelangt, und dass diese, durch die Kunde in Aufregung versetzt, sich dadurch veranlasst gefühlt haben, zu Johannes zu eilen und diesem von der Art des Wirkens Jesu und den in Folge desselben entstandenen Urtheilen des Volkes Mittheilung zu machen, was diesen wiederum veranlasst habe, sich mit Jesu in Verbindung zu setzen.

Die Erzählung zerfällt in zwei Theile: 1) V. 18—23, enthaltend den Bericht von der Botschaft des Täufers und von der Antwort,

welche Jesus den Gesandten ertheilt habe; 2) V. 24—35, die Mittheilung einer durch jene Sendung veranlassten bedeutungsvollen Ansprache Jesu an das Volk. Der erstere Theil hat den Charakter einer Einleitung zum zweiten. Lucas will durch dieselbe nur die Situation zeichnen, in welcher die V. 24—35 mitgetheilte Rede Jesu gehalten worden. Nur um letzterer willen nimmt der Evangelist diese Erzählung überhaupt in sein Evangelium auf. Sie gehört ihm mit zu den Thaten Jesu aus jener Zeit, durch welche dieser dem sich regenden Unglauben entgegenzuwirken suchte.

1. V. 18—23.

V. 18: Und es meldeten dem Johannes seine Jünger von allem diesem. — Dass Johannes damals im Gefängniss sass, was Matthäus an der Parallelstelle ausdrücklich hervorhebt, setzt Lucas als seinen Lesern aus 3, 20 bekannt voraus. Mit Unrecht schliessen daher Schleiermacher, Bleek und Scholten aus der hier nicht stattfindenden Erwähnung der Gefangenschaft des Täufers: der Evangelist gehe von der Annahme aus, letzterer habe sich damals noch auf freiem Fusse befunden. Der Vers beweist übrigens, dass die Gefangenschaft eine nur leichte gewesen sein kann, so dass Johannes durch dieselbe von der Aussenwelt nicht völlig abgeschlossen war, sondern ungehindert Besuche seiner Anhänger empfangen konnte. — *περὶ πάντων τούτων* bezieht sich auf Alles, was Lucas bisher über Jesu Wirksamkeit erzählt hat. Doch ist gewiss vorzugsweise an das unmittelbar vorher Erzählte zu denken: die auf die Apostelwahl gefolgte grosse Rede Jesu und die darauf mitgetheilten beiden so hervorragenden Wunder sowie die Meinung, die sich in Folge derselben im Volke über die Person Jesu und den Charakter der gegenwärtigen Zeit gebildet hatte. Mit Unrecht meinen daher Hofmann, Keil und Nösgen, dass eine zeitliche Anknüpfung hier nicht stattfinde. — Mit *ἀπήγγειλαν* sind nicht wiederholte Mittheilungen gemeint, welche die Jünger des Täufers ihrem Meister über das Wirken Jesu schon in früherer Zeit gemacht (Hofm.), sondern eine einmalige gerade damals geschehene Benachrichtigung. Man hat sich zu denken, dass sie von dem Wirken Jesu überhaupt schon längst gehört hatten. Nachdem nun aber die Kunde zu ihnen gedrungen war, dass man wegen der Grösse der von ihm verrichteten Wunder seine Person mit der messianischen Zeit in Verbindung setze, zögerten sie nicht länger, ihren Meister in seinem Gefängniss aufzusuchen und ihm von Allem, was sie bis dahin über Jesu Thätigkeit gehört hatten, Mittheilung zu machen.

V. 19: Und es rief Johannes zwei seiner Jünger herbei und sandte sie zu Jesu[1]) ihm sagen lassend: Bist Du der da

[1]) Statt *Ἰησοῦν* haben BLRΞ *κύριον*.

kommen soll? oder sollen wir auf einen Anderen[1]) warten? — προσκαλεσάμενος setzt nicht voraus, dass die Jünger, die ihm die Mittheilung gemacht, sich inzwischen wieder entfernt hatten, sondern will besagen, dass er aus der grösseren Zahl der gerade anwesenden Jünger zwei näher zu sich gezogen habe, um ihnen über die ihnen zu ertheilende Mission Instructionen zu ertheilen. — δύο (vgl. Matth. 21, 1. Mrc. 6, 7. 11, 1. 14, 13. Luc. 10, 1. 19, 29. Joh. 1, 35.) — τινάς (vgl. Apost. 23, 23. 19, 14) gehört nicht zum Zahlwort = etwa zwei (Bisp., Winer § 25. 2. b.), sondern soll die Personen der zwei entweder als nicht bestimmbar bezeichnen (Holtzm.: zwei Beliebige) oder besagen, dass es für die Sache nicht von Belang sei, wer sie gewesen (Bl.). — λέγων Einführung der Inhaltsangabe der Botschaft (vgl. V. 3. 6). — σύ mit Nachdruck. Den Gegensatz bildet ἄλλον. — ὁ ἐρχόμενος der Kommende κ. ε. d. h. der, von dem man weiss, dass er kommt, der, auf den die göttlichen Verheissungen als auf Einen, der sicher kommt, hingewiesen haben. Gemeint ist der Messias, vgl. Matth. 11, 3. Joh. 6, 14. 11, 27. Hebr. 10, 37 (Matth. 3, 11. 21, 9. Marc. 11, 9. Luc. 13, 35. 19, 38. Joh. 1, 15. 27. Joh. 12, 13. Apost. 19, 4). Der Ausdruck scheint hier terminus technicus zu sein, der sich vermuthlich auf Grund der Stelle Mal. 3, 1 (nach Anderen Ps. 40, 8. 118, 26. Sach. 9, 9. Dan. 7, 13) zur Bezeichnung des Messias gebildet hatte. — προσδοκῶμεν nicht Indic. (Vulg., Erasm., Beza, Fritzsche), sondern Conj. (de W., Mey., Bl., Holtzm.). — Die Frage setzt voraus, dass Jesus dem Johannes eine göttliche Auctorität ist, da er sich sonst in einer so wichtigen Angelegenheit nicht an ihn wenden würde. Auf der anderen Seite spricht sie Ungewissheit darüber aus, ob Jesus der Messias selbst sei oder nur einer seiner Vorläufer. Diese Ungewissheit hat etwas Befremdendes, wenn man in Betracht zieht, dass der Täufer sich früher so bestimmt und klar über die Messianität Jesu ausgesprochen hatte (vgl. Joh. 1, 29 ff. 36. 3, 27 ff.). Strauss findet die Entstehung solcher Zweifel für so unvereinbar mit dem, was die Evangelien über das frühere Verhältniss des Täufers zu Jesus erzählt haben, dass er desshalb den historischen Charakter dieser früheren Erzählungen in Zweifel zieht. Andere suchen die Schwierigkeit in mannigfacher anderer, aber, wie uns scheint, nicht annehmbarerer Weise zu beseitigen. a) Die Einen finden den Grund der Zweifel in der Art der Wirksamkeit Jesu, über welche ihm von seinen Jüngern Mittheilung gemacht worden. Diese habe mit dem nicht übereingestimmt, was er von dem Messias erwartet. So Paulus, Neander, Ebrard, de Wette, Wieseler, Godet, Haupt, Hofmann, Weiss.

[1]) Statt ἄλλον (Rec.) haben Sin BLRXΞ ἕτερον.

Doch stimmt dazu wenig, dass Lucas diese Erzählung gerade hinter den Bericht von den auffallendsten Wundern Jesu setzt, welche gewiss nicht geeignet waren, im Glauben an die Messianität Jesu irre zu machen. Dasselbe gilt von dem Bericht des Matthäus, welcher erzählt, Johannes habe seine Boten *ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ* abgesandt. b) Andere meinen, die Zweifel seien dem Johannes nicht erst in Folge der jetzt empfangenen Nachrichten entstanden, sondern schon vorher in Folge seiner Einkerkerung, welche den früher so glaubenssicheren Mann in einen Zustand der Schwäche versetzt haben. Mitten in diesem Zustand seien ihm die wunderbaren Thaten Jesu kund geworden, welche ihn aus seinen Zweifeln wieder aufgerüttelt und in ihm den Entschluss zur Reife gebracht haben, Jesum um Entscheidung zu bitten (so Tert., Wettst., Thies, J. E. Chr. Schmidt, Amm., Löffl., Krabbe, Ew., Mey.). Doch ist auch diese Auffassung völlig willkührlich, da die Evangelien mit nichts auf einen Zustand der Glaubensschwäche hindeuten, welcher den jetzt von seinen Schülern empfangenen Mittheilungen vorangegangen sei. c) Andere meinen, Johannes sende die Boten nicht, um selbst über die Messianität Jesu zur Gewissheit zu gelangen, sondern um seiner Jünger willen, damit diese Gelegenheit hätten, wenn sie Jesum in seiner Wirksamkeit sähen, über alle Zweifel hinweg zu kommen (so Chrys., Hilar., Theophyl., Euthym., Calv., Beza, Melanchth., Grot., Stier, Keil.). Doch widerstreitet dieser Auffassung klar der Text, welcher die Frage nicht als Frage der Jünger, sondern des Johannes bezeichnet, und auch Jesum in seiner Antwort sich an den Johannes selbst richten lässt. d) Noch Andere fassen die Frage so auf, als habe Johannes durch sie Jesum nur zur endlichen Aufrichtung des messianischen Reiches anspornen wollen (so Lightf., Michael., Leopold, Kün., Fritzsche, Hase.). Doch würde dazu die Antwort Jesu nicht passen. Anzunehmen ist vielmehr, dass Johannes bis vor Kurzem überhaupt zu der persönlichen Gewissheit, dass Jesus der Messias sei, noch nicht gelangt war. Wenn er früher Zeugniss abgelegt hatte, dass der Messias ihm unmittelbar auf dem Fusse folgen werde, so hatte er diess in Folge göttlichen Antriebes gethan. Durch Offenbarung wusste er, dass er den Messias getauft habe, und dass der Messias sich mitten im Volke aufhalte. Aber er wusste nicht, ob der Jesus, der vor nicht sehr langer Zeit öffentlich zu wirken angefangen hatte, und von dessen gewaltigen Reden und grossartigen Wundern ihm jetzt seine Jünger erzählten, mit dem von ihm getauften Messias identisch sei, zumal derselbe nicht in jeder Hinsicht seinem messianischen Ideale entsprach, obwohl seine Worte zu erkennen geben, dass er es für wahrscheinlich halte. Es war daher nicht Folge eingetretener Glaubensschwäche, sondern werdenden, aber

noch nicht zur Reife gekommenen, Glaubens, wenn er sich jetzt mit der von den Evangelien mitgetheilten Frage an Jesum wandte (Schenkel, Holtzm.).

V. 20: Angelangt aber bei ihm sprachen die Männer: Johannes der Täufer hat uns zu dir gesandt[1]) und lässt dir sagen: Bist Du der da kommen soll, oder sollen wir auf einen Anderen warten? — Der Zusatz ὁ βαπτιστής soll den Johannes als die allbekannte Persönlichkeit bezeichnen, von der auch Jesus wissen müsse.

V. 21. Schilderung der Situation, in der die Gesandten Jesum antreffen, als sie sich ihres Auftrages entledigen: In eben der[2]) Stunde aber heilte er Viele von Krankheiten und Geisseln und bösen Geistern, und vielen Blinden schenkte er zu[3]) sehen. — Der Moment der Ankunft der Gesandten war hiernach gerade einer jener Zeitpunkte, wie sie von Lucas schon mehrfach geschildert worden (vgl. 4, 40 ff. 5, 15. 6, 17 ff.), in denen das Volk massenweise Jesum umlagerte, um von den mannigfaltigsten Leiden geheilt zu werden. Näher werden hier vier Formen des Elends als solche genannt, von denen Jesus gerade damals den bei ihm Anwesenden Heilung bewirkt habe, von denen die drei ersten durch dasselbe Verbum zusammengefasst werden. — νόσοι Krankheiten, von denen der ganze Organismus ergriffen ist. — μάστιγες Geisseln d. i. quälende Schmerzen an einzelnen Gliedern, so benannt, weil sie den mit ihnen Behafteten zum Zweck der Züchtigung für besondere Sünden von Gott gesandt zu sein scheinen (vgl. Marc. 3, 10. 5, 29. 34). — πνεύματα πονηρά (vgl. 8, 2. Apost. 19, 12 f. 15 f.) sonst auch genannt πνεύματα ἀκάθαρτα oder δαίμονες oder δαιμόνια. Sie kommen hier in Betracht als Ursache der Krankheit der sogenannten δαιμονιζόμενοι, welche im N. T. von den νόσοι wegen ihres zugleich geistigen Charakters unterschieden wird (vgl. 4, 40 f. 6, 17 f. 8, 2). — Als vierte Species solcher, denen Jesus damals Heilung gegeben, werden τυφλοί genannt, deren Leiden besonders aufgeführt wird, weil es in der That weder zu den νόσοι, noch zu den μάστιγες gehört. Das vorangehende καί ist das gewöhnliche und (Mey., Weiss, Schanz und Holtzm.: und namentlich). Die Erwähnung vieler Blinden hat bei dem so äusserst häufigen Vorkommen dieses Leidens im Orient nichts Auffallendes.

[1]) Statt ἀπέσταλκεν (Rec.) haben Sin B ἀπέστειλεν.
[2]) Statt αὐτῇ δὲ τῇ ὥρᾳ (Rec.) haben Sin BL ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.
[3]) τό vor βλέπειν (Rec.) fehlt in den meisten Uncialen.

V. 22: Und es antwortete Jesus[1]) und sprach zu ihnen: Gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr sahet und hörtet: dass[2]) Blinde sehend werden, Lahme umhergehen, Aussätzige gereinigt werden,[3]) Taube hören, Todte erweckt werden, Arme Freudenbotschaft zu hören bekommen; (V. 23:) Und selig ist, wer nicht Anstoss nimmt an mir. — Jesus antwortet den Gesandten nicht direct auf die an ihn gerichtete Frage, sondern verweist sie auf seine vor Augen liegende Thätigkeit, über deren Charakter er sie auffordert, dem Johannes Mittheilung zu machen, damit dieser aus ihr entnehme, was er zu wissen begehre. Näher enthält seine Antwort etwas Dreifaches. Zuerst fordert er die Gesandten auf, dem Johannes mitzutheilen, was sie eben jetzt, wo sie bei ihm sind, sehen und hören, d. h. ihm eine Beschreibung zu geben sowohl von der wunderbaren Hülfe, die er den Leidenden spende, als auch von der heilsamen Lehre, die sie ihn dabei verkündigen hören. Damit will er offenbar sagen, dass für den, welcher Gelegenheit habe, persönlich sein Thun zu beobachten, sich die an ihn gestellte Frage von selbst beantworte. Nach dieser allgemeinen Antwort weist er dann darauf hin, welchen Eindruck der sein Wirken Beobachtende von Rechtswegen gewinnen müsse, nämlich den: dass jetzt die Zeit der allgemeinen Erlösung von allen leiblichen Uebeln begonnen habe, wie sie von den Propheten vorherverkündigt worden. Zum Schluss fügt er noch eine Seligpreisung für den hinzu, dem diese Merkmale genügen, um die in der Niedrigkeit seiner Person liegenden Anstösse zu überwinden. — *πορευθέντες* vgl. 9, 13. 52. 13, 32. 14, 10. 15, 15. 17, 14. 22, 8. — *ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε* Hinweisung auf das V. 21 Erzählte, die von den Boten bei ihrer Ankunft mit eigenen Augen und Ohren beobachtete Wirksamkeit Jesu. Zwar haben manche Ausleger *ἠκούσατε* auf das, was die Boten ausser dem Selbstgeschauten durch Augenzeugen über die frühere Wirksamkeit Jesu erfahren haben, bezogen (z. B. Fritzsche, God.). Doch verträgt sich diese Auffassung nicht mit V. 18, nach welchem die Boten über die frühere Thätigkeit Jesu schon früher gehört und über dieselbe dem Johannes Meldung gethan hatten. *ἠκούσατε* kann sich daher nur auf die mit den Heilungen verbundene Lehrwirksamkeit beziehen, deren Zeugen die Gesandten jetzt geworden sind. — Mit *ὅτι κ. τ. λ.* wird näher bestimmt, was sie dem Johannes mittheilen sollen. Gemeint ist aber nicht, dass die Boten alles einzelne hier Aufgeführte persön-

[1]) *ὁ Ἰησοῦς* (Rec.) fehlt in Sin BDΞ.
[2]) *ὅτι* (Rec.) fehlt in Sin BLXΞ.
[3]) Vor *κωφοί* (Rec.) haben Sin BDFΓΔΛ *καί*.

lich beobachtet haben, da hiermit V. 21 sich nicht vereinigen liesse, in dem es sicher nicht unerwähnt geblieben wäre, wenn Jesus bei Ankunft der Boten auch Lahme und Taube gesund gemacht und Gestorbene in's Leben zurückgerufen hätte. Vielmehr will Jesus mit den durch ὅτι eingeführten Worten sagen, wie sie das Gesehene und Gehörte beurtheilen und in welchem Sinne sie sich darüber zu Johannes aussprechen sollen: sie sollen es als Zeichen davon ansehen, dass jetzt überhaupt Krankheit, Tod und alle Formen menschlichen Elends im Begriff seien, ihr Ende zu erreichen, mithin die Zeit der allgemeinen Erlösung angebrochen sei. Mit Recht haben die meisten Ausleger in V. 22 eine Anspielung an Jes. 35, 5. 6. 61, 1 gefunden, wo der Prophet die in der Heilszeit zu erwartende Erlösung symbolisch dadurch beschreibt, dass er hervorhebt: „alsdann werden der Blinden Augen aufgethan, der Tauben Ohren geöffnet werden, der Lahme werde springen gleich dem Hirsche, jubeln die Zunge des Stummen, und den Elenden werde Freude gepredigt werden.“ Aber es ist auch eben nur eine Anspielung an jene Stellen, da in diesen etwas dem λεπροὶ καθαρίζονται, νεκροὶ ἐγείρονται Entsprechendes sich nicht findet. Jesus will offenbar nicht sowohl eine bestimmte prophetische Stelle citiren, als vielmehr an das Gesammtbild erinnern, welches sich auf Grund der prophetischen Weissagungen in der allgemeinen Erwartung hinsichtlich der zur Zeit des Messias eintretenden Veränderungen im Volke gebildet hatte, und den Gesandten zum Bewusstsein führen, dass dieses Bild in der Gegenwart seine Verwirklichnng finde. — Im Ganzen werden sechs verschiedene Veränderungen genannt, von denen die vier ersten und dann wieder die beiden letzten enger zusammengehören, indem jene das Aufhören einzelner körperlicher Leiden (Blindheit, Lahmheit, Behaftet sein mit Aussatz, Taubheit), diese das Aufhören allgemeiner Zustände, wie sie die gegenwärtige Welt charakterisiren (des Todes und des äusseren Unglücks) aussagen. Bei νεκροί an geistlich Todte zu denken (Neand., Bl., Schweiz., Holtzm.) ist nach dem Zusammenhang ebenso unnatürlich, als bei πτωχοί an geistlich Arme. Mit letzterem Ausdruck ist auch nicht das ganze Volk in seinem nationalen Elend gemeint (Weiss), sondern diejenigen im Volk, welche an irdischem Gut und Glück vorzugsweise Mangel leiden. Vollends unnatürlich ist die Meinung, dass Jesus durch sämmtliche hier gebrauchte Ausdrücke auf die geistigen Erfolge seiner Predigt hinweisen wolle (de W., Wittichen, Keim). — εὐαγγελίζεσθαι passiv von Personen, denen die Freudenbotschaft verkündigt wird, auch Matth. 11, 5. Hebr. 4, 2. 6. Analog ist im N. T. κατηγορεῖσθαι (Matth. 27, 12. Apost. 25, 16), κατεγνωσμένος (Gal. 2, 11), ἐγκαλεῖσθαι (Apost. 19, 40), μαρτυρεῖσθαι (häufig), εὐαρεστεῖσθαι (Hebr. 13, 16),

διακονηθῆναι (Mrc. 10, 45), *χρηματίζομαι* (Apost. 10, 22 u. o.). — Was die Schlussworte V. 23 betrifft, so nimmt man mit Unrecht an, dass Jesus mit ihnen eine Warnung an den Täufer aussprechen wolle mit Rücksicht auf die in ihm entstandenen Zweifel. Das Richtige ist, dass er ihn gerade glücklich preisen will, weil ihm die Niedrigkeit seiner Person nicht zum Anstoss gereiche, sondern er sich ungeachtet dieser in Folge der Nachrichten von seiner Wirksamkeit zum Glauben an ihn erhoben habe. Die Worte sind nicht mehr von *ὅτι* abhängig, sondern bilden einen selbstständigen Satz. — *ἐν ἐμοί* von der Person im Gegensatz zu den Werken.

2. V. 24—35.

V. 24: Als aber die Boten des Johannes weggegangen waren, begann er zu den Volksmengen[1]) zu reden über Johannes. — *ἤρξατο* nicht pleonastisch (Wolf, Kün., Ros., de W.), auch nicht wie 4, 21 nur um das Feierliche des Momentes anzudeuten (God.), sondern wie 20, 9 vom neuen Anheben der Rede. Der Weggang der Gesandten gab — will Lucas sagen — das Signal zum Beginn einer neuen Rede, in welcher Jesus sich nunmehr an das Volk richtete, und welche die Person des Johannes zum Gegenstande hatte. — Der Zweck dieser Rede war nicht, wie man gewöhnlich meint, den üblen Eindruck, welchen das schwankende Benehmen des Johannes auf die Menge habe machen müssen, durch ein ehrendes Zeugniss über denselben und Hervorhebung seiner Bedeutung zu verwischen (Beng., Mey., God., Weiss), da in Wirklichkeit Johannes sich gar nicht wankelmüthig benommen hatte; auch nicht: das Volk darüber zurechtzuweisen, dass es sich die Zeit, die mit dem Auftreten des Johannes angebrochen, so wenig zu nutze gemacht habe (Keil); noch weniger: dem Volke zu versichern, dass keineswegs Johannes selbst über ihn zweifelhaft geworden sei (Stier); sondern vielmehr dasselbe im Glauben an das Zeugniss des, wie Jesus aus der Botschaft erkannt hat, nun an seinem Lebensziele angelangten und in Kurzem völlig vom Schauplatze abtretenden grössten aller Propheten zu bestärken und es zu mahnen, sich durch die ungläubigen Pharisäer und Gesetzeslehrer nicht wankend machen zu lassen. Die Rede zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste (V. 24b—28) über die Stellung des Täufers zum Reiche Gottes handelt, der zweite (V. 31—35) die Pharisäer und Schriftgelehrten wegen ihres ungläubigen Verhaltens gegen den Täufer wie gegen ihn selbst tadelt, während V. 29 und 30 eine historische Zwischenbemerkung des Lucas enthalten.

[1]) Statt *πρὸς τοὺς ὄχλους* (Rec.) haben Sin u. 9 andere Uncial. *τοῖς ὄχλοις*.

Jesus beginnt damit, dem Volke ins Gedächtniss zu rufen, dass es den Täufer von Anfang an als einen Propheten erkannt habe. Um ihm diess zum Bewusstsein zu führen, fragt er zu dreien Malen das Volk, was es denn eigentlich für eine Idee gewesen sei, die sie in die Wüste hinausgeführt habe? Die beiden ersten Fragen haben nur den Zweck, die dritte vorzubereiten. In jenen nennt er zwei Motive, die sich sofort als solche zu erkennen geben, die das Volk nicht wirklich geleitet haben können. Ihnen stellt er mit Nachdruck in der dritten Frage das wirkliche Motiv gegenüber, und versichert dann das Volk, dass, wenn es, wie nicht zweifelhaft, durch dieses Motiv geleitet worden sei, es sich nicht geirrt habe, indem er sich ausführlicher über die von Gott dem Johannes angewiesene Stellung und Aufgabe ausspricht.

V. 24b: Was seid ihr in die Wüste hinausgegangen?[1]) Um Schilfrohr zu beobachten, wie es vom Winde hin und her bewegt wird? — Fast alle Ausleger ziehen *θεάσασθαι* zum Vorangehenden und sehen *τί* als Object desselben an, indem sie die Worte entweder so auffassen, als ob dastände: *τί ἐξελθόντες ἐθεάσασθε;* (Olear., Oppenr.), oder erklären: „Was zu schauen seid ihr hinausgegangen?" (so gewöhnlich). Doch spricht nicht nur die Stellung von *θεάσασθαι* gegen diese Verbindungsweise, sondern insbesondere: dass dann Jesus sogleich durch die Frage andeuten würde, dass die Menge nicht in einer ernsten Absicht, sondern nur, um irgend ein Schauspiel zu sehen, in die Wüste hinausgeströmt sein könne, und dass es sich nur frage, welches Schauspiel sie habe sehen wollen. Richtiger lassen Paulus, Fritzsche und Hofmann, *τί* = warum nehmend, die erste Frage nur bis *ἔρημον* reichen und ziehen *θεάσασθαι* (ebenso *ἰδεῖν* in V. 25 und 26) zum Folgenden. — Die Wüste wird hier genannt als die bekannte Oertlichkeit, zu welcher thatsächlich zu den Zeiten der Taufe Johannis die Menge schaarenweise hinausgeströmt war (vgl. Matth. 3, 5. 6. Marc. 1, 5). — *θεάσασθαι* beobachten, betrachten. — *κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον* nehmen die meisten Ausleger bildlich und meinen, dass damit Johannes charakterisirt werden solle. Ein vom Winde bewegtes Rohr soll Bezeichnung eines leicht beweglichen, hin und her schwankenden, wankelmüthigen Menschen sein. Man fasst dann den Sinn der Worte verschieden auf. Entweder meint man, Jesus wolle mit ihnen andeuten, dass sich Johannes jetzt als einen solchen gezeigt habe (Ew., Wichelh.), oder er wolle durch Anwendung dieses Bildes zum Bewusstsein führen, dass sich Johannes gerade als das Gegentheil eines schwankenden Rohres erwiesen habe

[1]) Statt *ἐξεληλύθατε* (Rec. nach 12 Uncial.) haben Sin ABDLX *ἐξήλθατε*, KΠ: *ἐξήλθετε*. (Ebenso V. 25 u. 26.)

(Haupt: „Johannes war nicht ein Mensch ohne allen Halt und bestimmtes Ziel, hin- und herschwankend in seinem Denken und Thun". Holtzm.), oder er wolle dem Eindrucke, welchen die Frage des Johannes auf die Anwesenden gemacht habe, als müsse er ein unfester Mensch sein, der sich in seinem Glauben irre machen lasse, dadurch begegnen, dass er sich auf ihr eigenes Bewusstsein von dem berufe, was sie in ihm zu finden erwartet (Neand., Mey., Weiss), oder er wolle andeuten, dass das Volk einen solchen schwankenden Mann zu finden gewünscht habe (Sinn: „Hofftet ihr in Johannes einen Mann zu sehen, der, statt euch zu leiten, sich vielmehr von euch leiten liesse, einen biegsamen Menschen, der sich euren Neigungen anbequemte, nur nach eurer Gunst trachtete, wie ja sonst Menschen, die sich von der jedesmaligen Zeitströmung beeinflussen lassen, Gegenstand der Huldigung der Menge zu sein pflegen!" Stier, Bl.). Allein abgesehen von dem, was gegen jede einzelne dieser Auffassungen geltend gemacht werden könnte, zeigt schon die Verschiedenheit derselben, wie dunkel und mehrdeutig dann die Worte sein würden, wozu noch kommt, dass das Verbum *θεάσασθαι* (= betrachten) zu keiner derselben recht passen will. Viel näher liegt es offenbar, die Worte *κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον*, wie schon eine grössere Zahl früherer Ausleger richtig erkannt haben (Beza, Grot., Gratz, Fritzsche, de W., Baumg.-Cr., God., Hofm.), eigentlich zu verstehen: von dem wirklich in der Jordansniederung vorhandenen Schilfrohr. Letzteres konnte mit Recht als Charakteristikum der Jordansniederung genannt werden, in der es noch jetzt in Folge des häufigen Austretens und sich wieder Zurückziehens des Jordan in sein Bett in grosser Fülle wächst. Dann ist der Sinn der Worte: „Seid ihr zu keinem anderen Zwecke in die Wüste hinausgezogen, als um zu beobachten, wie das dort massenweise wachsende Schilf vom Winde hin- und hergeschaukelt wird? dem Spiel des Windes in dem Schilfe zuzuschauen? hatte die äussere Natur jener Gegend etwas für euch so Anziehendes, dass ihr, um deren Eigenthümlichkeiten in Augenschein zu nehmen, schaarenweise dorthin pilgertet?" Jesus führt diess an als etwas, das ohne Zweifel nicht das wirkliche Motiv gewesen sein könne, daher er denn eine ausdrückliche Verneinung der Frage nicht folgen lässt. Er sieht es als selbstverständlich an, dass die Menge nicht desshalb könne in die unwirthliche Wüste hinausgeströmt sein, um nur Naturbeobachtungen anzustellen, Erscheinungen zu beobachten, die ihr hinlänglich bekannt waren, und die gerade damals anzuschauen keine besondere Veranlassung vorlag.

V. 25 eine zweite, der vorigen parallele, Frage: Aber was seid ihr denn (dann) hinausgegangen? Um zu sehen einen in

weiche Kleider gehüllten Menschen? Siehe die in herrlicher Kleidung und Ueppigkeit Lebenden sind in den Königspalästen. — ἀλλά nicht = ἤ (Raph., Wettst., Wolf, Kypke, Kün., Ros.), sondern = aber. Es setzt die Verneinung der vorangegangenen Frage voraus = „Wenn das angegebene Motiv euch nicht geleitet haben kann, warum aber seid ihr dann hinausgegangen?" — μαλακός weich, hier von besonders kostbaren Kleidern, die entweder wegen ihres Stoffes oder der Art des Gewebes vor anderen weich anzufühlen sind. — ἱματισμός vgl. 9, 29. Apost. 20, 33. Joh. 19, 24. 1 Tim. 2, 9. — ἔνδοξος herrlich, glänzend, prachtvoll. — τρυφή weichliche, üppige Lebensart, vgl. 2 Petr. 2, 13. — Kleidung und Lebensart kommen als die beiden Formen in Betracht, in denen äusserer Glanz der Menschen sich vorzugsweise kundgiebt. — Wüste und Königspaläste bilden einen Gegensatz. Wie jene die Stätte der Entbehrung und des Mangels ist, so diese die des Reichthums und Ueberflusses. — Auch von dieser Frage nimmt man in der Regel an, dass sie sich auf die Art des Auftretens und Verhaltens des Johannes beziehe, und man findet in ihr entweder den Sinn: „Erwartetet ihr etwa in Johannes einen besonders reichen, vornehmen, in glänzender Kleidung einhergehenden Mann zu sehen?" (so gewöhnlich), oder: „einen Mann, der nur ein irdisches Ziel hat, nämlich äusseres Wohlergehen?" (Haupt), oder: „ginget ihr etwa von der Ansicht aus, dass Johannes von Natur ein weichlicher Mann nur zu dem Zwecke aufgetreten sei, um sich eine behagliche Existenz zu gründen, dass es ihm nur darum zu thun gewesen sei, sein hartes Loos mit üppiger Behaglichkeit zu vertauschen?" (Mey., Weiss). Aber wie unnatürlich jede dieser Auffassungen sei, liegt auf der Hand. Man sieht nicht ein, wie Jesus sollte darauf gekommen sein, dem Volke solche Meinungen über Johannes zuzuschreiben. Jesus redet offenbar bei dieser wie bei der vorigen Frage gar nicht von einer Meinung, die das Volk möglicher Weise über Johannes gehabt habe, sondern die Frage ist ganz allgemein (vgl. Hofm.). Sinn: War das Motiv, welches euch in die Wüste führte, etwa: dass ihr dort einen die Sinne ergötzenden, prächtig gekleideten Mann zu sehen hofftet, wie ja sonst wohl die Menge aus Neugierde zusammenläuft, wenn es gilt, Fürsten, die durch ihren äusseren Glanz das Auge blenden, zu begaffen? Jesus will auch hiermit etwas aussprechen, wovon sofort einleuchtete, dass es unrichtig sei. Warum es aber nicht anzunehmen sei, fügt er selbst in den folgenden Worten hinzu, in denen er ausspricht, dass ja die unwirthliche Wüste nicht der Ort sei, an dem sich vornehme Herren aufhalten. Hätte die Menge sich an äusserem Glanze weiden wollen, dann hätte sie Königspaläste, nicht aber die

Wüste aufgesucht. Kann sie nicht dorthin gegangen sein um des Schilfrohres willen, welches dort zu finden ist, weil diess eine Erscheinung ist, die sie nicht interessirt, so kann sie andererseits auch nicht dorthin gegangen sein, um sich an äusserem Glanze zu ergötzen, der sonst die Menschen in hohem Grade anzuziehen pflegt, weil, wie sie sehr wohl weiss, dieser dort am wenigsten zu finden ist.

V. 26: die dritte Frage: Aber (sc. wenn auch diess euch nicht hinausgeführt hat) warum seid ihr denn hinausgegangen? Um zu sehen einen Propheten? Ja, ich sage euch, sogar einen der mehr ist, als ein Prophet. — Man könnte versucht sein, die Worte *ἰδεῖν προφήτην* mit Hofmann als Antwort auf die Frage *τί ἐξεληλύθατε;* zu nehmen. Doch macht die Analogie der vorigen Verse wahrscheinlicher, dass sie noch zur Frage gehören. Auf *ἰδεῖν* legen Stier und Olshausen einen besonderen Nachdruck und finden in ihm einen Tadel ausgesprochen, dass die Menge nur darauf ausgegangen sei, einen Propheten zu sehen, während sie nicht geneigt gewesen sei, ihn auch zu hören. Doch wird damit ein dem Zusammenhang fremder Gedanke in das Wort hineingelegt. — Mit *ναί, λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου* lässt Jesus die Antwort folgen. Zu ergänzen ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, *ἑωράκατε*, sondern: *ἐξεληλύθατε ἰδεῖν*. Sinn: Ja, das ist's in Wahrheit, was euch hinausführte. Euch leitete eine richtige Erkenntniss. Es war euch nicht verborgen, dass Gott in Johannes einen Propheten erweckt habe, und diesem Propheten galt euer Strömen nach der Wüste. Ja, fügt Jesus steigernd hinzu, ihr suchtet, wie ich euch versichere, sogar nicht bloss einen Propheten, sondern ihr hattet die Ahnung, dass ein noch Grösserer dort zu finden sei. Euer Hinausströmen in die Wüste geschah in dem Vorgefühl, dass in Johannes ein ganz ausserordentlicher Mann erstanden sei, der einen gewöhnlichen Propheten noch überragt. — *καί* nicht: und (Mey., God. u. AA.), sondern: sogar (Holtzm.). — *περισσότερον* nimmt man gewöhnlich als Neutrum = ein Mehreres, doch ohne hinreichenden Grund. Die masculine Fassung liegt offenbar näher (so schon Erasm., Fritzsche, Hofm.). Dasselbe ist aber nicht Object von *λέγω* (Paul.: = „nicht wahr, ja? Ich aber nenne ihn euch sogar einen, der mehr ist, als ein Prophet.“), auch nicht von einem zu ergänzenden *ἑωράκατε* (so gewöhnlich), sondern von *ἰδεῖν*. Jesus will sagen, dass das Volk in Johannes mehr als einen Propheten erwartet habe. Gemeint ist nicht einen grösseren als die früheren Propheten (Kün.), sondern mehr als ein Prophet überhaupt. Das Volk ahnte in ihm den geweissagten Vorboten des Messias. Godet meint, Johannes werde hier *περισσότερος προφήτου* genannt, weil seine Erscheinung ein *γεγραμμένον* sei, geweissagt zu sein aber etwas Grösseres

sei, als selbst zu weissagen. Doch braucht das Geweissagte als solches nicht nothwendig etwas besonders Hervorragendes zu sein. Ist doch auch das Böse, dem Reiche Gottes Feindliche, Gegenstand der Weissagung. Johannes war vielmehr *περισσότερος προφήτου* wegen der ihm zugewiesenen eigenthümlichen Stellung, welcher gemäss der Schwerpunkt seiner Bedeutung nicht in seinem prophetischen Amte lag, sondern in seinem persönlichen Verhältniss zum Messias, den er in die Welt einführen, und zum Reiche Gottes überhaupt, an dessen Schwelle er stehen sollte als die Blüthe der alttestamentlichen Entwickelung.

V. 27 und 28: Bestätigung der Richtigkeit des Urtheils, von dem das Volk bei seinem Strömen in die Wüste ausgegangen sei.

V. 27: Dieser ist's, über welchen geschrieben steht: Siehe, ich[1]) sende meinen Boten vor deinem Angesicht her, welcher deinen Weg vor dir her bereiten wird. — Jesus will hiermit sagen, das Volk habe mit Recht den Johannes für einen *περισσότερον προφήτου* angesehen, denn derselbe sei nichts Geringeres, als der von Maleachi geweissagte Bote, welcher die Bestimmung habe, die Erscheinung des Messias unmittelbar vorzubereiten. Das Citat ist der Stelle Mal. 3, 1 entnommen, woselbst Jehova eingeführt wird, wie er seine bevorstehende Erscheinung ankündigend von einem Boten redet, den er seiner Ankunft als Wegbereiter voraussenden werde. Es stimmt das Citat weder mit den LXX *(ἰδοὺ [ἐγὼ] ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου)* noch mit dem Grundtext genau überein, wenngleich es dem letzteren („Siehe, ich sende meinen Boten, und er bahnet Weg vor mir") näher steht (hinter „meinen Boten" ist hinzugefügt: „vor deinem Angesicht", statt „und" steht „welcher", statt „Weg": „deinen Weg", statt „vor mir": „vor dir"; so dass also nach dem Citat Gott den Boten nicht wie nach dem Urtext als seine eigene bevorstehende Ankunft, sondern die Ankunft des von ihm unterschiedenen, in der zweiten Person angeredeten, Messias vorbereitend bezeichnet). Auffallend ist dabei, dass mit ganz denselben Abweichungen die Stelle auch bei Matth. 11, 10 und Mrc. 1, 2 wiedergegeben wird, was nicht sowohl daraus zu erklären ist, dass sich das Citat der Tradition genau so eingeprägt hatte, wie es aus dem Munde Jesu hervorgegangen war (Bl.), als vielmehr daraus, dass es zu den in der ältesten christlichen Kirche am häufigsten gebrauchten alttestamentlichen Beweisstellen gehörte, in Folge dessen sich für dasselbe leicht eine von der ursprünglichen abweichende stereotype Form bilden konnte; wenn man nicht annehmen will, dass

[1]) *ἐγώ* (Rec. fehlt in Sin BDLΞ.

die Worte hier und in den Parallelstellen so wiedergegeben werden, wie sie sich bei den Targumisten fanden (vgl. Böhl, Die alttest. Citate im N. T. S. 36 f.).

V. 28. Beweis, dass in dem Auftreten des Johannes sich jene Weissagung des Maleachi erfüllt habe: Denn[1]) ich sage euch: ein grösserer Prophet[2]) unter den von Weibern Geborenen, als Johannes der Täufer[3]), ist keiner, der Kleinere aber im Reiche Gottes ist grösser, als er. — *γάρ* bezieht sich auf *οὗτός ἐστιν*. Sinn: Johannes ist jener Bote, denn, ich versichere euch, entsprechend jenem Boten steht Johannes an der Grenzscheide zwischen der natürlichen Menschheit und dem Reiche Gottes, indem es einerseits in der ganzen Menschenwelt keinen Propheten giebt, dem er nachsteht, andererseits die kleineren Glieder des jetzt zu verwirklichenden Gottesreiches ihn überragen. — *γεννητοὶ γυναικῶν* (= יְלוּדֵי אִשָּׁה vgl. Hiob 14, 1) Bezeichnung der natürlichen Menschen im Gegensatz zu den Gliedern des Gottesreiches. — Wenn Jesus sagt, dass innerhalb der natürlichen Menschheit kein Prophet grösser sei, als Johannes, so nennt er gerade die Propheten, nicht bloss weil Johannes zur Kategorie derselben jedenfalls auch gehörte, sondern insbesondere, weil ihnen der höchste Rang unter den Menschen zukommt. Er will also sagen, dass Johannes auch den höchst gestellten Männern des Alten Bundes an Rang nicht nachstehe. Etwas noch Grösseres würde Jesus von Johannes sagen, falls *προφήτης* unächt sein sollte. Dann würde er ihn sogar als den grössten unter allen natürlichen Menschen überhaupt bezeichnen. — Das Epitheton *τοῦ βαπτιστοῦ* hat den Zweck, die eigenthümliche Thätigkeit hervorzuheben, in welcher die Bedeutung des Johannes in die Erscheinung trat. — Sehr verschieden hat man das zweite Hemistich erklärt. Eine Reihe älterer Ausleger (Chrys., Hilar., Theophyl., Euthym., Melanchth., Osiand., Jans., Calov), sowie aus neuerer Zeit Fritzsche und Fleck nahmen an, dass mit *ὁ μικρότερος* Jesus sich selbst meine. Er nenne sich den Kleineren im Vergleich mit Johannes, entweder weil er dem Alter nach jünger war (z. B. Chrys.), oder weil er damals noch nicht dasselbe Ansehen genoss, als jener (Fritzsche); *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* zogen sie aber zum Prädicate, und erklärten: „Kein Prophet war grösser als Johannes, ich dagegen werde, obgleich ich der Kleinere bin, einst, wenn ich das Reich Gottes aufgerichtet haben werde, als Messias ihn über-

[1]) *γάρ* (Rec.) fehlt in B Copt. Syr. Pers, Dagegen hat D It.: *δέ*, Sin: *ἀμὴν λέγω*.

[2]) *προφήτης* (Rec.) fehlt in Sin BKLMXΞΠ.

[3]) *τοῦ βαπτιστοῦ* (Rec.) fehlt in Sin BLX.

strahlen.“ Diese Erklärung bedarf heut einer Widerlegung nicht mehr, da es selbstverständlich ist, dass Jesus zu einer Zeit, in der die Taufthätigkeit des Johannes längst vorüber, und dieser bereits vom Schauplatze abgetreten war, er selbst dagegen vom ganzen Volke gefeiert und als ein grosser Prophet gepriesen wurde, sich nicht würde den Kleineren genannt haben, zumal der Täufer selbst ihn ὁ ἰσχυρότερός μου genannt hatte (vgl. 3, 16). Ohne Zweifel vielmehr ist ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ ϑεοῦ eng mit ὁ μικρότερος zu verbinden, und Jesus will damit eine ganze Klasse von Menschen bezeichnen, doch nicht so, als ob προφήτης zu ergänzen wäre, so dass Jesus die kleineren dem Reiche Gottes angehörigen Propheten den grössten Propheten, welche zur Kategorie der γεννητοὶ γυναικῶν gehören, gegenüberstellen würde, sondern ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ ϑεοῦ steht zu προφήτης in Gegensatz. Fraglich ist dann nur, was einerseits durch ὁ μικρότερος, andererseits durch ἐν τῇ βεσιλείᾳ τοῦ ϑεοῦ ausgesprochen werden soll. Manche Ausleger glauben zu ὁ μικρότερος ergänzen zu müssen τοῦ Ἰωάννου, so dass von Kleinheit im Verhältniss zu Johannes die Rede wäre. So Paulus, welcher μικρότερος auf geringe Begabung, Unbedeutendheit hinsichtlich persönlicher Eigenschaften bezog, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ ϑεοῦ aber als Angabe der Sphäre nahm, in der sich ein solcher dabei befinde, und demgemäss erklärte: „irgend einer, der nach Talenten und persönlichen Eigenschaften bei Weitem nicht soviel ist, als Johannes, dabei aber innerhalb des himmlischen Reiches lebt.“ Anders Meyer, Schanz und Weiss, welche erklären: „Wer im Himmelreiche verhältnissmässig einen geringeren Standpunkt, einen niedrigeren Grad von Geltung und Würde haben wird, als Johannes in der alten Ordnung der Dinge hat.“ Beide Auffassungen sind jedoch unmöglich. Hätte Jesus den ersteren Gedanken aussprechen wollen, so würde er sich etwa ausgedrückt haben: ὁ δὲ ὢν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ ϑεοῦ καίπερ μικρότερος τοῦ Ἰωάννου, der zweiten aber ist entgegen, dass dann gerade der Gedanke, auf den es ankäme, ergänzt werden müsste. Offenbar ist ὁ μικρότερος nicht vergleichungsweise mit Johannes gemeint, sondern durch ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ ϑεοῦ wird ausdrücklich angegeben, an welche Kleinheit allein zu denken sei: nämlich an Kleinheit hinsichtlich der Stufe, die man im Reiche Gottes einnimmt (vgl. Matth. 18, 1). Es sollen also die kleineren Glieder des Reiches Gottes den grössten Gliedern der natürlichen Menschheit, zu denen Johannes gehörte, gegenübergestellt werden. Diess ist auch die herrschende Auffassung. Doch irrt man in der Regel darin, dass man ὁ μικρότερος im Sinne eines Superlativ nimmt, so dass die Worte besagen würden, dass Johannes dem Reiche Gottes überhaupt nicht zugehöre. Richtiger hält man an der streng comparativen Bedeutung

fest und versteht „den Kleineren im Reiche Gottes" von dem, der eine relativ kleine Stellung, eine der niedrigeren Rangstufen im Gottesreiche einnimmt. Dann will Jesus nur sagen, dass Johannes zu den allerkleinsten Gliedern desselben gehöre, da auch die, welche eine der niedrigeren Stufen in demselben einnehmen, ihn überragen. Jesus meinte diess offenbar mit Beziehung darauf, dass Johannes sich bis jetzt noch nicht zum vollen Glauben an seine Messianität hatte erheben können, wesshalb er kaum als ein Glied des Gottesreiches angesehen werden konnte. — Mit diesen letzten Worten will Jesus, nachdem er zuvor anerkannt hatte, welch richtiges Urtheil das Volk von Johannes gehabt habe, demselben zugleich zum Bewusstsein führen, dass es nunmehr an der Zeit sei, nicht bei jenem stehen zu bleiben, sondern durch gläubige Hingabe an den Messias sich eine Stelle im Gottesreiche zu erringen.

V. 29 und 30 eine geschichtliche Einschaltung des Lucas. V. 29: Und alles Volk, da es (diess) hörte, auch die Zöllner, priesen Gott als gerecht, sie die mit der Taufe Johannis getauft worden waren; (V. 30:) die Pharisäer aber und die Gesetzeslehrer verachteten den Rathschluss Gottes in Bezug auf sich, sie die nicht von ihm getauft worden waren. — Bei Matthäus findet sich in der Parallelstelle nichts diesen Worten Entsprechendes, wohl aber eine ähnliche Aeusserung 21, 31 f., während andererseits die bei ihm sich jetzt anschliessenden Verse 11, 12—15 bei Lucas an dieser Stelle fehlen, welcher aber einen dem Matth. 11, 12 f. parallelen Ausspruch Christi 16, 16 in einem völlig verschiedenen Zusammenhang mittheilt. — Gewöhnlich sieht man diese beiden Verse als Fortsetzung der Rede Jesu an, und meint, dass Jesus mit diesen Worten den verschiedenen Erfolg hervorheben wolle, welchen das Auftreten des Johannes bei dem Volke und den Hierarchen gehabt habe. Doch macht Mehreres diese Ansicht sehr unwahrscheinlich. So der vom Vorhergehenden und Folgenden durchaus abweichende matte geschichtliche Ton, ferner: dass dann ἀκούσας völlig unklar wäre, zu dem man als Object die Predigt des Johannes denken müsste, während doch im Vorigen von dieser gar nicht die Rede gewesen ist, ferner: dass man statt βαπτισθέντες erwarten würde βαπτιζόμενοι, endlich die Erwähnung des Volkes in der 3. Person, während Jesus dieses bisher constant in der 2. Person angeredet hatte (vgl. V. 24. 25. 26. 28). Richtiger sieht man daher diese Verse als eine parenthetische Bemerkung des Lucas an, durch welche dieser sein Referat von der damaligen Rede Jesu unterbricht, um die Beziehungen der folgenden Worte Jesu, die er von V. 31 an mitzutheilen im Begriff ist, von vornherein klar zu machen, nämlich darauf

hinzuweisen, dass Jesus bei dem folgenden Gleichniss die Pharisäer und Schriftgelehrten, in V. 35 aber seine Anhänger aus dem niederen Volk im Auge gehabt habe. So richtig Paulus, Bornemann, Schleiermacher, Lachmann, Köstlin, Hilgenfeld, Bleek, Holtzmann. Es sind aber diese Verse nicht eine rückgreifende Erinnerung an die Vergangenheit (Kün., Köstl.), sondern beziehen sich auf den Zeitpunkt der gegenwärtigen Rede Jesu. Lucas theilt mit, wie einerseits die grosse Masse des Volkes, andererseits die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche ebenfalls als anwesend vorausgesetzt werden, den bisherigen Theil der Rede Jesu aufgenommen haben. Von den Einen, nämlich dem niederen Volke, wird gesagt, sie hätten, wie sie früher der göttlichen Weisung gefolgt wären und sich von Johannes hätten taufen lassen, so jetzt Gott gepriesen, dass er in Jesu ihnen das Reich Gottes nahe gebracht habe, dessen Glieder nach den Worten Jesu einen sogar noch höheren Rang haben als Johannes; von den Anderen dagegen, nämlich den Führern des Volks, wird hervorgehoben, sie hätten den Rathschluss Gottes in Bezug auf sich verachtet, indem sie die Mahnung, sich dem Messias als Jünger anzuschliessen, zurückgewiesen, wie sie denn auch schon früher dem entsprechend gehandelt hätten, da sie sich von Johannes nicht hätten taufen lassen. Lucas hebt also hervor, dass der Eindruck der Rede Jesu auf die Anwesenden ein verschiedener gewesen sei, und zwar entsprechend der bisherigen religiösen Entwickelung der Einzelnen. Wie dem Täufer gegenüber sich zwei Parteien gebildet hätten, von denen die eine, bestehend aus dem niederen Volk, sich seiner Taufe unterzogen, die andere, bestehend aus den Schriftgelehrten und Pharisäern, dieselbe ungläubig zurückgewiesen habe, so seien dieselben Parteien jetzt auch Jesu gegenüber hervorgetreten. — *πᾶς ὁ λαός* nicht Bezeichnung des Ganzen, welches dann in seine beiden Theile: *οἱ τελῶναι* und *οἱ Φαρ. κ. οἱ νομικοί* zerlegt wird (Nösg.), sondern: *πᾶς ὁ λαὸς καὶ οἱ τελῶναι* steht zu *οἱ Φαρ. κ. οἱ νομ.* in Gegensatz, doch nicht so, dass *ὁ λαός* (homines illitterati) den *νομικοί* (in lege exercitati), *οἱ τελῶναι* aber (d. h. vitae impurioris crediti) den *Φαρισαῖοι* (d. h. singularem quandam atque eminentem sanctimoniam pollicentes) gegenübergestellt würden (Grot.), sondern mit *καὶ* (nicht = und insonderheit, sondern = auch) *οἱ τελῶναι* wird ein Theil des *λαός* noch besonders hervorgehoben, um auszusprechen, dass auch von ihnen, den so verachteten Gliedern des Volkes, das im Folgenden Gesagte gelte. — Zu *ἀκούσας* ist nicht *ἦν* zu ergänzen (Keil, Nösg.), sondern sowohl *ἀκούσας* als *ἐδικαίωσαν* gehört zu *πᾶς ὁ λαὸς καὶ οἱ τελῶναι.* Object zu *ἀκούσας* ist nicht: Johannes (so gewöhnlich), sondern: die eben gesprochenen Worte Jesu. — *ἐδικαίωσαν τὸν θεόν* nicht: sie hatten gerechtfertigt

(Kün.), sondern: sie rechtfertigten jetzt Gott. Gemeint ist nicht ein thatsächliches δικαιοῦν, nämlich durch Annahme der Johannistaufe (so gewöhnlich), weil dann nach dem constanten Sprachgebrauche des Lucas βαπτιζόμενοι statt βαπτισθέντες stehen würde, sondern ein mündliches. Der Sinn ist demnach nicht: sie gaben Gott Recht (de W., Mey., Holtzm.), oder: sie stellten als gerecht dar (z. B. Beyschl.), oder: sie erklärten durch Annahme der Busstaufe, dass Gott mit der Forderung der Busse und Sendung eines Busspredigers Recht habe, da ohne Busse und Sinnesänderung niemand in das Reich Gottes eingehen könne (Hofm., Keil, Weiss), sondern: sie priesen ihn als gerecht, gaben seinen Veranstaltungen ihren Beifall zu erkennen. Worauf sich das δικαιοῦν näher bezogen habe, wird nicht ausdrücklich ausgesprochen. Lucas meint jedoch, wie der Zusammenhang zeigt, das mit den Worten ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν Gesagte, in denen Jesus den Gliedern des Gottesreiches einen im Verhältniss zu Johannes ausgezeichneten Rang zuerkannt und indirect aufgefordert hatte, sich um die Mitgliedschaft am Reiche Gottes zu bemühen. Der nähere Sinn ist demnach: Sie priesen Gott, der in Jesus ihnen das Reich Gottes nahe gebracht habe. — βαπτισθέντες bezeichnet nicht etwas dem δικαιοῦν Gleichzeitiges (so gewöhnlich), sondern etwas demselben Vorangegangenes. Lucas fügt dasselbe hinzu, um ihr jetziges Verhalten als Resultat ihrer bisherigen religiösen Entwickelung zum Bewusstsein zu bringen. — οἱ νομικοί = οἱ γραμματεῖς. Ueber das Verhältniss derselben zu den Pharisäern vgl. 11, 45. — τὴν βουλὴν (= עֵצָה) τοῦ θεοῦ den Rathschluss Gottes. Gemeint ist damit nicht: der durch Johannes verkündigte gnädige Wille Gottes (Hofm.), auch nicht der in der Johannestaufe verwirklichte Rathschluss Gottes (Holtzm.) oder die Willensbestimmung, dass man durch die Busstaufe zum wahren Messiasreiche sich bereiten solle (Mey., Weiss), sondern der Rathschluss, von welchem Jesus soeben gesprochen: welcher dahinging, den Gliedern des Gottesreiches einen so ausgezeichneten Rang anzuweisen. — ἠθέτησαν sie machten zu nichte, machten wirkungslos, vereitelten durch ihr Widerstreben oder: sie verachteten (vgl. Gal. 2, 21. Luc. 10, 16. Joh. 12, 48). — εἰς ἑαυτούς gehört nicht zu τὴν βουλήν (Camer., Grot., Knachtb., Homb., Wolf, Heum., Ros., Keil) = benevolam erga ipsos dei voluntatem, wogegen die Stellung spricht, sondern zu ἠθέτησαν. Doch ist es nicht = ἐν ἑαυτοῖς (Beza, R. Simon), auch nicht = adversus semetipsos (Luth., Cast.) oder = ἑαυτοῖς, suo detrimento (Kün., Nösg.), sondern es hat den Zweck, den in ἠθέτ. liegenden Begriff zu beschränken. Doch heisst es nicht: quantum ab ipsis pendebat, sie für ihre Person (Born.), sondern: in Bezug auf sich (Beng., de W.,

Mey., Bl., Weiss, Hofm., Holtzm.). Freilich will Lucas schwerlich sagen: sie konnten zwar den Willensbeschluss Gottes an sich nicht vereiteln, wohl aber vereitelten sie seine Verwirklichung an ihren Personen (Beng.. Mey., Weiss, Keil), sondern einfach: „sie gestatteten dem gnädigen Willen Gottes, wie er ihnen durch Jesum offenbar wurde, auf sich keinen Einfluss."

Nach der eingefügten Zwischenbemerkung (V. 29 u. 30) fährt nun Lucas V. 31—35 in seiner Mittheilung der damals von Jesus gehaltenen Rede fort, und zwar ohne äusserlich zu erkennen zu geben, dass die Zwischenbemerkung ein Ende habe und die Rede Jesu nun wieder beginne, da die im recipirten Texte vorangestellten Worte *εἶπε δὲ ὁ κύριος* sicher ein Glossem sind, ganz ähnlich als V. 41, wo ebenfalls der Wiederbeginn der Rede Jesu nicht besonders angezeigt wird, wie es denn hier auch einer solchen Anzeige nicht bedurfte, wenn V. 29 und 30 eine Parenthese bildeten. — Wenn der vorige Redetheil eine Mahnung an das Volk bildete, so hat der jetzt folgende, in Bezug auf welchen der Bericht des Matthäus wieder, und zwar jetzt fast wörtlich, mit dem des Lucas zusammenstimmt, den Charakter einer Strafrede, in der Jesus sich vorzugsweise an die Führer des Volks richtet, denen er mit Ernst ihren Unglauben vorhält. Im Vorangehenden hat er von dem grossen Boten gesprochen, den Gott in Johannes der Erscheinung seines Reiches vorausgeschickt, und von der noch grösseren Offenbarung, die auf diesen im Messias gefolgt sei. Jetzt, indem er seinen Blick auf den Unglauben der vor ihm in der Menge befindlichen Führer des Volks, der Pharisäer und Schriftgelehrten, richtet, von denen der vorige Vers gesprochen, ergreift ihn Traurigkeit im Gedanken an die Aufnahme, welche beide Gottgesandte gefunden haben, und er kann sich nicht enthalten, diesem Schmerz Ausdruck zu geben. Und zwar thut er diess durch eine Vergleichung und darauf folgende Anwendung. Das Verhalten der Pharisäer und Schriftgelehrten ist aber ein so abnormes, dass nur das Kindesalter etwas Analoges darbietet, um dasselbe abzubilden. Diess veranlasst Jesum, die Vergleichung mit zwei Fragen einzuleiten:

V. 31[1]): Wem nun soll ich — sagt er — vergleichen die Menschen dieses Geschlechts? Und wem sind sie ähnlich? — *οὖν* in Folge dessen, was ich an euch (den Pharisäern und Schriftgelehrten) wahrnehmen muss. — In der Parallelstelle bei Matthäus stellt Jesus nur eine, und zwar eine etwas kürzer lautende Frage: *τίνι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην;* dagegen findet sich eine Doppelfrage auch Mrc. 4, 30. Luc. 13, 18. Die beiden Fragen sind nicht

[1]) Die Worte *εἶπε δὲ ὁ κύριος* (Rec.) finden sich nur in Minuskeln.

Ausdruck augenblicklicher Ungewissheit, ob überhaupt und wo etwas Analoges zu finden sei (God.), sondern Jesus will durch dieselben erklärlich machen, dass er sich gerade dieser für seine Gegner so beschämenden Vergleichung bedient. Er will andeuten, dass im Leben erwachsener Menschen sich schwerlich etwas Aehnliches finde, da diese nicht so verkehrt zu handeln pflegen. Daher sehe er sich genöthigt, seine Gegner mit unmündigen Kindern zu vergleichen. — *ἡ γενεὰ αὕτη* nicht: diese Menschenart (Hofm.), sondern: die gegenwärtige Generation mit dem Nebenbegriff sittlicher Verderbtheit (vgl. 11, 29—31. Apost. 2, 40. 8, 33). Doch meint Jesus unter den *ἄνθρωποι τῆς γενεᾶς ταύτης*, wie V. 30 klar zeigt, nicht das ganze Volk (Bl., Stier, Neand., God., Weiss, Keil), sondern: die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mey., Hofm.).

Nach der einleitenden Frage lässt Jesus V. 32 die Antwort folgen: Aehnlich sind sie Kindern, die auf einem Markte sitzen und einander zurufen und sagen[1]): Wir flöteten euch und ihr tanztet nicht! Wir stimmten euch[2]) einen Trauergesang an und ihr weintet nicht! — Bei Matthäus finden sich dieselben Worte mit unbedeutenden Abweichungen, nämlich *ἐν ἀγοραῖς* statt *ἐν ἀγορᾷ*, *τοῖς ἑτέροις (ἑταίροις)* statt *ἀλλήλοις*, *ἐκόψατε* statt *ἐκλαύσατε*. — *ηὐλήσαμεν ὑμῖν* Sinn: „Wir haben euch durch Anstimmung einer Tanzmelodie aufgefordert, mit uns ein Freudenfest darzustellen.“ Die Flöte pflegte zwar nicht bloss bei freudigen, sondern auch bei traurigen Veranlassungen geblasen zu werden, hier aber ist, wie das Folgende zeigt, ein zur Freude stimmendes Flöten gemeint. — *καὶ οὐκ ὠρχήσασθε* Ausdruck des Missmuths, dass die Angeredeten auf den Vorschlag nicht eingegangen sind, so dass also die Absicht, die Zeit mit Tanz hinzubringen, nicht erreicht worden. — *ἐθρηνήσαμεν ὑμῖν* wir haben euch einen Trauergesang angestimmt sc. um euch dadurch aufzufordern, mit uns eine Trauerscene dazustellen. — *καὶ οὐκ ἐκλαύσατε* Ausdruck des Missmuths, dass die Angeredeten den Vorschlag unbeachtet gelassen, indem sie durch Unterlassung lauten Klagens und Jammerns, wie es etwa bei Leichenfeierlichkeiten Sitte war, vielmehr zu erkennen gegeben haben, dass dieses Spiel nicht ihren Beifall finde. — Was das Bild betrifft, so denkt sich Jesus eine Schaar von Kindern, die zu dem Zwecke auf einem öffentlichen Platze versammelt sind, um gemeinsam mit einander zu spielen, aber nicht wirklich zum Spielen gelangen, weil die vom Einzelnen ausgehenden verschiedenartigen Vorschläge über das zu beginnende Spiel

[1]) Statt *καὶ λέγουσιν* (Rec.) haben DL *λέγοντες*, Sin B: *ἃ λέγει*, *Δ*: *οἳ λέγουσιν*.
[2]) *ὑμῖν* (Rec.) fehlt bei Sin DL Vulg. Copt. Arm.

(z. B. die Darstellung einer Hochzeitsfeier oder eines Leichenbegängnisses) bei der Mehrzahl niemals Anklang finden, indem jeder Einzelne gerade das nicht will, was der Andere will. Behufs der Deutung des Gleichnisses ist zu beachten: 1) Jesus unterscheidet nicht, wie man gewöhnlich annimmt, zwei verschiedene Parteien von Kindern, indem weder die Redenden als eine von den Angeredeten, noch die Flötenden als eine von den Klagenden verschiedene Gruppe gemeint sind. Vielmehr denkt er sich überhaupt eine Schaar von Kindern, denen allen gemeinsam ist, dass sie unfügsam sind, indem jedes die übrigen nach seinem Willen leiten, keines dagegen sich dem Willen der anderen fügen will. 2) Das, worauf es ankommt, ist nicht sowohl: dass die Kinder als misslaunig und verstimmt sich zeigen und sich gegenseitig Vorwürfe machen, als vielmehr das, worüber sie sich Vorwürfe machen. Sie sollen nicht sowohl als verdriesslich, als vielmehr als herrschsüchtig und unfügsam charakterisirt werden. 3) Das, was die Kinder einander zurufen, ist Ausdruck der Stimmung Aller. Jeder Einzelne wird gedacht als sich in seiner besonderen Weise über die Unfügsamkeit der Anderen beklagend, während er doch selbst nicht minder unfügsam gegen diese ist. 4) Gewöhnlich nimmt man an, dass durch die beiden von den Kindern zurückgewiesenen Spiele der Gegensatz der strengen und der heitern Lebensweise des Johannes und Jesu abgebildet werden solle. Allein das ist schon aus dem Grunde nicht wahrscheinlich, weil dann die Reihenfolge, in der die Spiele genannt werden, die entgegengesetzte sein würde. Vielmehr werden gerade diese Spiele nur beispielsweise als zwei verschiedene genannt, und als solche, von denen bekannt war, dass sie zu jener Zeit von den Kindern gespielt zu werden pflegten. Statt der zwei hätten sicher auch mehrere und statt der angeführten auch andere Spiele genannt werden können, ohne dass diess auf den Gedanken des Gleichnisses einen Einfluss hätte. — Der Sinn der Worte ist demnach: Die Menschen dieses Zeitalters d. h. die Pharisäer und Schriftgelehrten verhalten sich ebenso widerstrebend gegen die göttlichen Offenbarungen, wie auf einem Spielplatze versammelte unartige Kinder, von denen, wie der Zuruf besagt, den sie sich gegenseitig zurufen, keines sich den übrigen unterordnen, keines das Spiel, welches seitens der anderen in Vorschlag kommt, annehmen, sondern jedes die anderen nach seinem Kopfe regieren will.

V. 33 und 34. Begründung der Angemessenheit dieser Vergleichung zur Charakterisirung der Pharisäer und Schriftgelehrten. V. 33: D e n n g e k o m m e n i s t J o h a n n e s d e r T ä u f e r w e d e r[1])

[1]) Statt *μήτε — μήτε* (Rec.) haben Sin *μή — μηδέ*, BΞ *μή — μήτε*.

Brod essend[1]) noch[2]) Wein trinkend,[1]) und ihr sagt: Er hat einen Dämon. V. 34: Gekommen ist der Menschensohn essend und trinkend, und ihr sagt: Siehe da, ein gefrässiger und trunksüchtiger Mensch, ein Freund von Zöllnern[3]) und Sündern! — Es schliessen sich diese Verse mit *γάρ* an das Vorige an, denn das *ὅμοιοί εἰσι* soll begründet werden. — *ἐλήλυθε* beide Male vom öffentlichen Auftreten. — Wenn die Art des Auftretens des Johannes durch die Worte *μήτε ἄρτον ἐσθίων μήτε οἶνον πίνων* geschildert wird, so kommen Brod und Wein nicht als etwas in Betracht, was die Menschen sonst gern essen und trinken (Hofm.), sondern als gewöhnliche Nahrungsmittel, wie sie auch der Arme in jenen Gegenden täglich zu geniessen pflegte. Johannes soll also als strenger Asket bezeichnet werden, welcher der gewöhnlichen Nahrung überhaupt sich enthalten habe (vgl. Matth. 3, 4: *ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον*), welchen nämlichen Gedanken auch Matthäus ausdrücken will, wenn er in der Parallelstelle von ihm sagt: *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων*. — Wenn von dem Menschensohne gesagt wird, er sei aufgetreten *ἐσθίων καὶ πίνων*, so sind diese Worte nicht so zu verstehen, als sei zu *ἐσθίων* zu ergänzen: *ἄρτον* und zu *πίνων*: *οἶνον*, so dass nur die streng asketische Lebensweise des Johannes in Bezug auf ihn verneint würde. Vielmehr besagen, wie der im Folgenden mitgetheilte Vorwurf der Pharisäer und Schriftgelehrten zeigt, die Worte: Jesus habe in Bezug auf Essen und Trinken überhaupt sich keinerlei Enthaltungen auferlegt, habe sich an die Satzungen der Pharisäer in dieser Hinsicht nicht gekehrt, indem er, ohne sich nach den üblichen Fastengeboten zu richten, genossen, was sich ihm zu geniessen dargeboten, auch ungenirt an Gastmählern und Lustbarkeiten Theil genommen habe, auch an denen der so verachteten Zöllner und Sünder (vgl. 5, 29 ff. 15, 2). — *καὶ λέγετε* (Matth.: *καὶ λέγουσι*) Anrede nicht an die Zeitgenossen überhaupt (z. B. Holtzm.), sondern an die im Volk gegenwärtigen Pharisäer und Schriftgelehrten. Jesus führt mit diesen Worten das Urtheil ein, welches diese über Johannes und den Menschensohn fällen, um damit ihren Unglauben zu rechtfertigen. — In Bezug auf Johannes lautet das Urtheil: *δαιμόνιον ἔχει*. Man erklärt diese Worte gewöhnlich: „er ist unsinnig, hat den gesunden Verstand verloren! Nur ein Dämon kann ihn zu so übertriebener Askese verführt haben!“ Doch ist es nicht wahrscheinlich, dass die

[1]) Statt *ἄρτον ἐσθ.* u. *οἶνον πίν.* (Rec.) haben Sin BL *ἐσθ. ἄρτον* und *πίν. οἶνον* und statt *ἐσθίων* (Rec.) haben BD *ἔσθων*.

[2]) Statt *μήτε — μήτε* (Rec.) haben Sin *μή — μηδέ*, BΞ *μή — μήτε*.

[3]) Statt *τελωνῶν φίλος* (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen: *φίλος τελωνῶν*.

Pharisäer und Schriftgelehrten wirklich an der strengen Lebensweise des Johannes, welche ihrer eigenen Richtung durchaus entsprach (vgl. 5, 33), sollten Anstoss genommen haben. Richtiger nimmt man die Worte nur als ein Verwerfungsurtheil, durch welches sie aussprechen wollen, dass sie mit Johannes nichts zu thun haben wollen. Dann ist der Sinn: „Ihn treibt ein dem Gottesreiche feindlicher Geist." Es beziehen sich nämlich die Worte nicht auf die asketische Lebensweise des Johannes, sondern auf seine prophetische Würde, und Jesus will sagen: Ungeachtet euch die strenge Lebensweise des Johannes für ihn hätte günstig stimmen sollen, weil sie eurer eigenen Lebensrichtung entspricht, habt ihr ihm doch den Glauben versagt, indem ihr zu eurer Rechtfertigung geltend macht: er mache nicht den Eindruck eines wahren, sondern eines falschen Propheten, eines Mannes, der nicht vom göttlichen, sondern von einem dämonischen Geiste beseelt sei. — In Bezug auf den Menschensohn lautet das Urtheil: „Sehet da einen gefrässigen und trunksüchtigen Menschen, einen Freund von Zöllnern und Sündern!" — *ἰδού* hinweisend auf das ihnen anstössige Verhalten Jesu. — *ἄνθρωπος* verächtlich. — *φάγος καὶ οἰνοπότης* nicht Prädicat (Luth.), sondern adjectivische Näherbestimmung von *ἄνθρωπος* = ein einem sinnlichen Leben hingegebener Mensch, ein Lebemann. — Die Worte *φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* (vgl. 5, 30) sprechen eine zweite Begründung ihrer Verwerfung des Menschensohnes aus, durch welche sie diesem zum Vorwurf machen, dass er seine Jünger zum Theil aus den verachteten Klassen sammele (Anspielung auf die Berufung des Levi) und mit letzteren zusammen esse (Anspielung an die Theilnahme Jesu an dem Mahle des Levi). — Sinn: Auch dem Menschensohne versagt ihr den Glauben, indem ihr ihm seine freie Lebensweise und den Verkehr mit den verachteten Klassen des Volks zum Vorwurf macht, während diess doch in Wirklichkeit nur ein Vorwand ist, durch den ihr euren Unglauben beschönigen wollt. — Jesus will in diesen beiden Versen beweisen, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer in der That jenen Kindern gleichen. Diess thut er dadurch, dass er auf ihr Verhalten gegen Johannes und den Menschensohn hinweist. Wie jene Kinder jeden Vorschlag zu einem Spiel als ihnen nicht zusagend zurückweisen, so machen es — will Jesus sagen — die Schriftgelehrten und Pharisäer mit jeder ihnen gegenübertretenden Gottesoffenbarung.

Gewöhnlich weicht man von dieser (im Wesentlichen von Olshausen, Dächsel und Keil gebilligten) Auslegung insofern ab, als man annimmt, Jesus unterscheide hier zwei verschiedene Parteien von Kindern, deren eine nur er mit den Schriftgelehrten und Pharisäern vergleichen wolle, während die andere den Johannes und den

Menschensohn abbilde, wobei man nur darin verschiedener Meinung ist, ob die Redenden (de W., Mey., Lange, Oosterzee, Bl., Weiss, Hofm., Keim) oder die Angeredeten (Chrys., Kün., Baumg.-Cr., Neand., God.) getadelt werden sollen. Doch hätte gegen diese Auffassung schon das *ἀλλήλοις* bedenklich machen sollen, welches klar beweist, dass die ganze Gesammtheit der Kinder als launig und unfügsam vorgestellt wird, abgesehen davon, dass gegen jede der beiden Formen dieser Auffassung sich unüberwindliche Schwierigkeiten erheben, wie die verschiedenen einander bekämpfenden Ausleger hinreichend gezeigt haben.

Zum Schluss fügt Jesus noch eine anerkennende Bemerkung über die nicht geringe Zahl derer bei, welche im Gegensatz zu den Pharisäern und Schriftgelehrten sowohl den Johannes als den Menschensohn als das erkannt und gläubig aufgenommen haben, was er ihnen sein sollte, womit er das *ἐδικαίωσαν* V. 29 als ein mit Recht geschehenes belobigen will. V. 35: Und gerechtfertigt ward die Weisheit seitens aller ihrer Kinder.[1]) — Diese Worte, welche sich ebenso in der Parallelstelle des Matthäus finden (doch mit Weglassung von *πάντων*), sind von den Auslegern sehr verschieden aufgefasst worden, nicht nur insofern, als man sie entweder für Worte des Evangelisten (z. B. Homberg) oder als zur vorangehenden Rede der Juden gehörig (Elsn., Born.) oder als Worte Jesu (so die Meisten) ansieht, sondern auch insofern, als man ihnen einen ganz verschiedenen Sinn giebt, indem fast jedes einzelne Wort von den verschiedenen Auslegern in verschiedenem Sinne genommen wird. Das allein Natürliche ist: die Worte als Worte Jesu anzusehen, durch welche dieser noch zum Schluss aussprechen will, wie trotz der Verwerfung sowohl des Johannes als Jesu seitens der Führer des Volkes es doch auch nicht an Solchen gefehlt habe, welche Gott haben Gerechtigkeit widerfahren lassen und darin seine Weisheit erkannt haben, dass er den Johannes und den Menschensohn gerade so habe auftreten lassen, wie es geschehen sei. — Was die einzelnen Ausdrücke betrifft, so ist *καί* nicht = und so (Schneckenb. u. AA.), aber auch nicht = *ἀλλά* (so die Meisten), sondern das einfache: und. Dem Verwerfungsurtheile, von welchem die vorigen Verse handelten, wird das Rechtfertigungsurtheil an die Seite gestellt. — *ἐδικαιώθη* steht mit Nachdruck voran. Der Aorist zeigt, dass nicht auf eine oft sich wiederholende Thatsache (Kün., Born., de W.), sondern einfach auf das, was geschehen ist, hingewiesen werden soll. Was den Sinn betrifft, so kann *δικαιοῦσθαι* nicht heissen: gemeistert, verurtheilt werden (Elsn., Schneckenb., Glöckl.,

[1]) Statt *τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων* (Rec.) haben Sin BDLMX *πάντων τ. τέκν. ἀ.*

Nösg.), in welcher Bedeutung sich das Wort sonst im N. T. niemals findet, sondern nur: gerechtfertigt, freigesprochen werden. Das hinzugefügte ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς giebt an, von welcher Seite die Freisprechung erfolgt sei (ἀπό nicht = ὑπό, sondern = ἐκ wie 9, 22). Unrichtig Paulus: „Die Weisheit hat Recht gehabt vor ihren Schülern (ἀπό = von . . . weg) d. h. ohne sie, noch ehe sie waren." Auch können die Worte nicht heissen: „sie wurde freigesprochen von der Schuld ihrer Kinder" (Chrys., Theophyl., Castell., Weizs.) oder: „von dem Vorwurf ihrer Kinder" (Homb., Gerl.) oder: „sie hat sich rechtfertigen müssen durch Beweismittel, die sie von ihren Kindern entnommen hat" (Lange). Vielmehr ist der Sinn: „Sie ist als gerecht erkannt und verkündigt worden (vgl. V. 29) von Seiten ihrer Kinder." — Unter ἡ σοφία ist nicht Jesus selbst zu verstehen (Chrys., Hieron., Theophyl., Castell., Beng.), auch nicht die Weisheit Jesu (de W.), auch nicht die menschliche Weisheit im Gegensatz zur göttlichen (Oppenrieder), sondern: die göttliche Weisheit (vgl. 11, 49), welche sich in der Sendung des Johannes und Jesu offenbart und bewirkt hat, dass beide Gottesboten gerade so auftraten, wie sie aufgetreten sind. — Unter den τέκνα τῆς σοφίας verstanden unrichtig J. Jensius (s. Wolf) und Bornemann: ihre Werke, Früchte, Andere (Chrys., Theophyl., Castell., Schneckenb., Glöckl., Oppenr., Wichelh.): die Juden als die Glieder des Volkes, in dem die göttliche Weisheit ihre Wohnung genommen hat; Hieronymus: die Apostel; Nösgen: den Johannes und Jesus. Gemeint sind offenbar die wahren Frommen als die, welche mit der göttlichen Weisheit in einem inneren Verwandtschaftsverhältniss stehen (vgl. 16, 8), im Gegensatz zu den Pharisäern und Schriftgelehrten als denen, die sich fälschlich als Weise rühmten. πάντων wird hinzugefügt, um auf die nicht unbedeutende Zahl dieser Verehrer hinzuweisen.

5. Das Mahl bei dem Pharisäer Simon.

C. 7. V. 36—50.

Es schliesst sich diese Erzählung, welche dem Lucas eigenthümlich ist, ganz lose an die vorige an, indem über das zeitliche Verhältniss des hier mitgetheilten Ereignisses zum vorigen gar nichts bemerkt wird. Wenn hieraus mit Recht gefolgert werden darf, dass Lucas dasselbe jedenfalls als dem vorigen nicht unmittelbar gefolgt angesehen hat, so ist doch andererseits nicht anzunehmen, dass ihn ein bloss sachlicher Grund bestimmt hat, dasselbe gerade an dieser Stelle zu erzählen (Grot., Hengstenb., Schanz u. AA.), da er dann 8, 1 nicht mit ἐν τῷ καθεξῆς fortfahren würde. Vielmehr lässt er sich auch hier durch die Zeitfolge bestimmen, wenn auch anzunehmen

ist, dass zwischen diesem und dem vorigen Ereigniss eine nicht bestimmbare Zwischenzeit liegt, aus welcher er nichts mittheilt. In sachlicher Hinsicht schliesst sich die Erzählung sehr passend an die vorige an. Wenn letztere V. 30 aussprach, die Pharisäer hätten den Rathschluss Gottes in Bezug auf sich vereitelt, V. 34 aber: sie hätten Jesu seine freundliche Gesinnung gegen Sünder zum Vorwurf gemacht, so will Lucas durch die gegenwärtige Erzählung die Wahrheit des ersten Satzes in neuer Weise darthun, den Jesu V. 34 gemachten Vorwurf aber in das rechte Licht stellen, indem er zeigt, wie Jesus sich auch von den Pharisäern keineswegs zurückgezogen, wenn diese mit ihm verkehren wollten, und seinerseits Alles geschehen sei, um ihren Unglauben zu überwinden, wie aber ihr Verhalten einerseits und das der Sünder andererseits gegen ihn ein wesentlich verschiedenes gewesen sei, indem jene kalt und unfreundlich sich gegen ihn benommen, diese ihm das lebendigste Heilsbedürfniss und wahren Glauben entgegen gebracht haben. Der Hauptgedanke der Erzählung ist demnach: den Unterschied zwischen Pharisäern und Sündern in ihrem Verhalten gegen Jesum in's Licht zu stellen. — Viele neuere Kritiker halten das hier von Lucas erzählte Ereigniss für identisch mit dem Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff. Joh. 12, 1 ff. berichteten, und nehmen demgemäss an, dass Lucas dasselbe in eine zu frühe Zeit verlege und seinem Zweck gemäss umgestalte (Schleierm., Weisse, Ew., Bl., Holtzm., Schenk., Weizs., Hengstenb., Schegg u. AA.). Doch treten die übereinstimmenden Züge beider Erzählungen hinter den Unähnlichkeiten zu sehr zurück, um diese Annahme für wahrscheinlich halten zu können. Vergl. Keil S. 299 f. — Es zerfällt die Erzählung in drei Theile: 1) V. 36—39 Veranlassung, 2) V. 40—47 Gespräch zwischen Jesus und dem Pharisäer, 3) V. 48—50 Schluss.

V. 36: Es bat ihn aber einer der Pharisäer, dass er mit ihm ässe; und er ging in das Haus[1]) des Phärisäers und legte sich zu Tische.[2]) Vgl. 11, 37. — Nach V. 40. 43. 44 hiess der Gastgeber Simon. Doch hebt diess Lucas als etwas Nebensächliches hier noch nicht hervor, sondern bezeichnet ihn nur als einen der Pharisäer, um die Leser von vornherein über die Gesinnung des Mannes gegen Jesum zu orientiren (vgl. 6, 11. 7, 30). Wenn der Pharisäer Jesum jetzt einlud, so ist das nicht als ein Zeichen davon anzusehen, dass er eine freundlichere Gesinnung gegen Jesum gehegt habe, als die meisten übrigen Glieder seiner Partei (God., Hofm., Keil, Schanz). Denn in diesem Falle würde er ihn nicht so rück-

[1]) Statt τὴν οἰκίαν (Rec.) haben Sin BDLΞ τὸν οἶκον.

[2]) Statt ἀνεκλίθη (Rec.) haben Sin BDLXΞ κατεκλίθη.

sichtslos und missachtend behandelt haben, wie aus V. 44—46 hervorgeht. Die ganze Erzählung zeigt vielmehr, dass auch er ein Feind Jesu war. Die Einladung mochte er erlassen haben, um vor dem Volke, bei dem Jesus in hoher Achtung stand, seine wahre Gesinnung zu verbergen, wie denn auch andere Pharisäer ihn zu gleichem Zweck mitunter in ihr Haus einluden (vgl. 11, 37. 14, 1). Möglicher Weise hoffte er auch durch das Zusammensein mit Jesu eine Handhabe zu gewinnen, die er gelegentlich zur Schwächung seines Ansehens benutzen könne. Lucas sagt übrigens nicht *Φαρισαῖος τις*, sondern *τις τῶν Φαρισαίων*, denn es kommt ihm darauf an, den Gastgeber als ein Glied der Partei zu bezeichnen, über deren Tendenzen er sich 6, 11 ausgesprochen hat. — Der Ausdruck *ἵνα φάγῃ μετ' αὐτοῦ* zeigt, wie der Pharisäer die Einladung angesehen wissen wollte: nicht als ein Zeichen der Hochachtung, sondern nur: als ein Zeichen äusserer Gemeinschaft, sofern man nur mit Solchen Tischgemeinschaft zu halten mied, die man nicht als gleichberechtigt anerkannte. — *τοῦ Φαρισαίου* mit Nachdruck. Sinn: Ungeachtet die Einladung von einem Pharisäer kam, dessen Haus nach dem, was vorausgegangen war, bei gewöhnlicher menschlicher Betrachtungsweise zu meiden natürlich gewesen wäre, wies Jesus die Einladung doch nicht zurück. — *ἀνεκλίθη* (vgl. 2, 7. 12, 37. 13, 29) darauf hindeutend, das das im Folgenden Erzählte geschehen sei, nachdem das Mahl bereits begonnen gehabt. Bengel sieht hierin mit Unrecht eine Andeutung, dass bei Jesu Salbung und Fusswaschung unterlassen worden sei. — Dass auch die Jünger dem Mahle beigewohnt haben, wird von Lucas nicht ausdrücklich mitgetheilt, doch ist es wegen der Genauigkeit der mitgetheilten Tischgespräche mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Dagegen geht aus V. 49 hervor, dass der Pharisäer auch noch andere ihm gleichgesinnte Gäste geladen hatte.

Darauf wird V. 37 und 38 eines Vorfalles gedacht, den wir uns nach V. 45 als bald nach Beginn des Mahles eingetreten zu denken haben, und der wegen der Gespräche, die sich an ihn knüpften, jenes Mahl dem Gedächtniss tief eingeprägt hat. V. 37: Und siehe, da (war) ein Weib in der Stadt, welche war[1]) eine Sünderin. Und[2]) nachdem sie erkannt hatte, dass er in dem Hause des Pharisäers zu Tische liege[3]), brachte sie ein Fläsch-

[1]) Die Worte *ἥτις ἦν*, welche nach der Rec. hinter *ἐν τῇ πόλει* stehen, haben Sin BLΞ hinter *γυνή*.

[2]) *Καί* vor *ἐπιγνοῦσα*, welches in der Recepta (nach 9 Unc., den meisten Min. It. Vulg.) fehlt, ist durch Sin ABFMPSVXΔ Goth. Copt. Syr. als ächt beglaubigt.

[3]) Statt *ἀνάκειται* (Rec.) haben Sin ABDLXΔ *κατάκειται*.

chen mit Salbe (V. 38:) und stellte sich weinend hinten[1]) zu seinen Füssen und fing an seine Füsse mit den Thränen[2]) zu benetzen, und mit den Haaren ihres Hauptes trocknete sie ab[3]) und küsste seine Füsse und salbte sie mit der Salbe. — Gewöhnlich sieht man V. 37 und 38 als einen Satz an, dessen Subject *γυνή*, das Hauptverbum *ἤρξατο* ist. Doch steht dieser Auffassung das *καί* vor *ἐπιγνοῦσα* entgegen, das man für unächt zu halten kein Recht hat. Richtiger sieht man die Worte *καὶ ἰδού* bis *ἁμαρτωλός* für einen besonderen Satz an (vgl. 5, 12. 14, 2), durch welchen zunächst auf die Existenz jenes Weibes hingewiesen wird, und lässt dann mit *καὶ ἐπιγνοῦσα* einen zweiten Satz beginnen, in welchem das, was jenes Weib damals gethan habe, mitgetheilt wird. — *καὶ ἰδοὺ γυνή* ohne Verbum wie 5, 12. Matth. 3, 17. Zu ergänzen ist *ἦν*, vgl. 2, 25. 14, 2. — *ἐν τῇ πόλει* = sie lebte in der (bestimmten) Stadt, in der sich Jesus gerade aufhielt. An welche Stadt zu denken sei, geht aus dem Zusammenhange nicht hervor, und war wohl auch dem Lucas unbekannt. Diejenigen Erklärer, welche die hier mitgetheilte Begebenheit mit der bei Matth. 26, 6 ff. Mrc. 14, 3 ff. Joh. 12, 1 ff. erzählten für identisch ansehen, dachten bei der Stadt an Bethanien. Doch spricht abgesehen davon, dass man diese Identität ganz willkührlich annimmt, gegen diese Annahme nicht nur der Zusammenhang unserer Stelle, welcher auf eine Stadt in Galiläa führt, sondern auch der Umstand, dass Bethanien Luc. 10, 38. Joh. 11, 1. 30. als *κώμη* bezeichnet wird. Nicht minder willkührlich ist es, wenn Lange und Heller an Magdala, Paulus und Hengstenberg an Jerusalem, Wittichen (früher auch Meyer) an Kapernaum dachten. Noch Andere (z. B. Starke, Kün., Baumg.-Cr., Wieseler) hielten Nain (vgl. 7, 11) für wahrscheinlich. Doch müsste dann ohne hinreichenden Grund angenommen werden, dass auch das V. 18—35 Erzählte sich in dieser Stadt zugetragen habe. — Der Relativsatz *ἥτις ἦν ἁμαρτωλός* bezeichnet das Weib nicht als Heidin (Hammond), sondern giebt über ihren sittlichen Lebenswandel Aufschluss. Obwohl der Ausdruck die Art der Sünde unbestimmt lässt, kann doch hier, wo derselbe absolut gebraucht wird, nur an unzüchtigen Lebenswandel gedacht werden (gegen Keil). Das Imperf. steht nicht statt des Plusquamperf. (Grot., Kün., Ros., Paul., Baumg.-Cr.), sondern bezeichnet

[1]) *ὀπίσω*, welches nach der Rec. hinter *αὐτοῦ* steht, haben Sin BDLXΔ It. Vulg. hinter *στᾶσα*.

[2]) *τοῖς δάκρυσι*, welches die Rec. hinter *τοὺς πόδας αὐτοῦ* hat, haben Sin BDL vor *ἤρξατο*.

[3]) Statt *ἐξέμασσε* (Rec.) haben Sin ADLX *ἐξέμαξεν*.

den noch in der Gegenwart nach der Meinung der Leute fortdauernden Charakter (Mey., Bl., Weiss) vgl. V. 39. — Wer das Weib gewesen und welchen Namen sie geführt habe, bleibt dahingestellt, da sich Lucas nicht darüber ausspricht. Für die Richtigkeit der in der alten Kirche vielfach ausgesprochenen, neuerlich auch von Lange und Hengstenberg vertretenen Ansicht, dass sie mit Maria Magdalena identisch sei, lassen sich irgend triftige Gründe nicht anführen. Dasselbe gilt von der Vermuthung derer, welche sie mit Maria, der Schwester des Lazarus, für dieselbe Person halten. Auch ist aus V. 45 nicht zu folgern, dass sie zum Hause des Simon gehört habe (gegen Bleek). — Mit *καὶ ἐπιγνοῦσα* wird weder der mit *καὶ ἰδού* begonnene Hauptsatz (Weiss, Schanz) noch der Relativsatz (Ew.) fortgesetzt, sondern ein neuer Satz angefangen, in dem Lucas, nachdem er die Person, von der er im Folgenden zu reden gedenkt, mit allgemeinen Zügen eingeführt hat, auf das Ereigniss zu sprechen kommt, auf das es ihm hauptsächlich ankommt. Er beginnt damit, mit drei einander parallelen Participien *ἐπιγνοῦσα* — *κομίσασα* — *στᾶσα* ihr vorangehendes Thun zu schildern, und geht dann mit *ἤρξατο* zur Erzählung dessen über, wodurch sie den Anstoss des Simon erregte. — *ἐπιγνοῦσα* nicht: nachdem sie zufällig erfahren (so gewöhnlich), sondern: nachdem sie durch Nachforschung zu der Gewissheit gekommen war. Die Worte *ὅτι ἀνάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρ.* setzen sie als bei dem *ἐπιγινώσκειν* noch ausserhalb des Hauses seiend voraus. Sie gehörte ohne Zweifel zu denen, auf deren Inneres die Predigten Jesu einen entscheidenden Eindruck gemacht hatten. In Folge dessen (nicht auch in Folge einer durch Jesum empfangenen leiblichen Wohlthat, wie z. B. Paulus, Künöl, Olshausen, Oosterzee annehmen, ohne dass die Erzählung dazu ein Recht gäbe) war in ihr nicht nur ein tiefes Bussgefühl geweckt, sondern sie war sich auch der durch Jesu Wort mit ihr bewirkten Veränderung bewusst und von der innigsten Liebe und Dankbarkeit gegen seine Person erfüllt worden, in dem sie den Sünderheiland erkannt hatte. Sie mochte schon längst auf eine Gelegenheit gewartet haben, Jesu ihre Liebe an den Tag zu legen. Da sieht sie Jesum zur Essenszeit in das Haus des Pharisäers hineingehen, und sogleich steht ihr Entschluss fest, diese Gelegenheit zu benutzen. Sie achtet nicht auf die rigorose Strenge des Mannes, in dessen Hause Jesus eingekehrt ist, sondern denkt nur an Jesum selbst, dessen Wort sie so mächtig ergriffen und sie der Gnade Gottes innerlich versichert hat. Und so dringt sie kühn in ein Haus ein, das sie unter anderen Umständen zu betreten nicht gewagt haben würde. — *μύρον* (wahrscheinlich nicht von *μύρω*, sondern von *μύῤῥα*, hebr. מוֹר, מֹר abzuleiten) = duftender, wohlriechender Salbe, ver-

schieden von ἔλαιον (vgl. V. 46). — στᾶσα wird in doppelter Weise näher bestimmt 1) örtlich durch die Worte παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὀπίσω. Denn nur von hinten hatte sie überhaupt einen Zugang zu Jesu, den wir uns in orientalischer Weise auf einem Polster liegend, gestützt auf den linken Arm, mit dem Kopfe gegen den Tisch gewendet, die Füsse hinterwärts gekehrt zu denken haben; 2) durch κλαίουσα, ihre Stimmung andeutend. Wir sollen uns denken, dass der Schmerz über ihre Vergangenheit jetzt, wo sie sich in der unmittelbaren Nähe Jesu befand, sie in dem Grade übermannt habe, dass sie sogleich bei ihrem Hintreten in heftige Thränen ausbrach. — Mit ἤρξατο führt Lucas die Reihe der Handlungen ein, die auf das Hinzutreten ihrerseits folgten. Er will damit weder das βρέχειν als den Anfang ihres Thuns hervorheben noch überhaupt den Anfangsmoment als den wichtigsten und auffallendsten bemerklich machen (de W., Mey., Oosterz., Weiss), vielmehr gehört der Sache nach ἤρξατο auch zu den folgenden Verben, und der Evangelist will damit sagen, dass das im Folgenden beschriebene Thun der Frau, welches als ein längere Zeit fortdauerndes und die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf sich ziehendes gedacht wird, jetzt seinen Anfang genommen habe. Ganz ähnlich 12, 45. 14, 18. 29. 19, 37. 45. 22, 23. 23, 2. Matth. 12, 1. — Das Thun der Frau selbst bestand nach dem Folgenden in etwas Vierfachem, 1) darin, dass sie mit ihren reichlich fliessenden Thränen unwillkührlich die Füsse Jesu benetzte, 2) dass sie die so benetzten Füsse, um damit die nach ihrer Meinung Jesu angethane Verunehrung wieder zu beseitigen, in Ermangelung eines Tuches mit den zu diesem Zweck (nicht als Zeichen der Trauer, Holtzm.) aufgelösten Haaren ihres Hauptes abtrocknete, 3) dass sie dieselben dabei (als Zeichen ihrer Liebe) unablässig (vgl. V. 45) küsste, endlich 4) dass sie dieselben zum Schluss (nicht auch das Haupt, wie Grotius annimmt, vgl. V. 46), um ihre Ehrfurcht zu beweisen, mit der mitgebrachten Salbe salbte. Die vierfache Berührung Ausdruck des Sündenschmerzes, der Demuth, Liebe und Ehrfurcht, geflossen aus dem in ihr erwachten lebendigen Glauben, dass Jesus der Sünderheiland sei. — Zu beachten ist das dreimal wiederholte τοὺς πόδας αὐτοῦ und im Gegensatz dazu τῆς κεφαλῆς αὐτῆς. Die Imperfecta heben das Wiederholte und längere Zeit Fortdauernde der einzelnen Handlungen hervor. — Während Lucas das Thun der Frau mit grosser Ausführlichkeit schildert, sagt er mit keinem Wort, wie sich Jesus demselben gegenüber verhalten habe. Doch will er eben damit offenbar aussprechen, Jesus habe sich äusserlich völlig passiv verhalten. Wir haben anzunehmen, dass er ganz still und scheinbar theilnahmlos die ihm dargebrachte Huldigung annahm, gleich als wäre das, was das Weib that, ganz der Ordnung ent-

sprechend. Dagegen wird nun im Folgenden hervorgehoben, welchen Eindruck diese Scene auf den Gastgeber Jesu hervorgebracht habe.

V. 39: Da aber der Pharisäer, der ihn geladen, es sah, sprach er bei sich selbst also: Wenn dieser ein Prophet[1]) wäre, so würde er erkennen, wer und welcher Art das Weib ist, welches ihn berührt, dass sie nämlich eine Sünderin ist. — Lucas will hiermit hervorheben, wie auf den Pharisäer der Vorgang einen entschieden ungünstigen Eindruck gemacht habe. Letzterer hat keine Empfindung für die Grösse der Scene. Er weiss nichts von Mitleid mit einer armen Sünderin, die von tiefstem Seelenschmerz über ihre Sünden ergriffen nicht weiss, wie sie ihrem Bussgefühle genügenden Ausdruck geben soll, die kein anderes Verlangen hat, als Jesu, in dem sie allein eine Rettung aus ihrem Elende sieht, ihr Vertrauen und ihre Liebe zu beweisen. Er empfindet nur das Entwürdigende der Scene. Dass eine so übel berüchtigte Person es hat wagen können, sich in seine Nähe zu schleichen, darin sieht er eine Verunehrung seines Hauses und seiner Gäste. Dabei ist ihm vor Allem verwunderlich, dass Jesus, der zunächst Betheiligte, die Annäherung der Frau sich so ohne Weiteres gefallen lasse. Nach seiner Meinung wirft das auf ihn selbst ein ungünstiges Licht. Nicht als ob ihm ein Verdacht hinsichtltch der Sittlichkeit Jesu aufgestiegen wäre, aber er sieht in seinem jetzigen Verhalten eine Bestätigung dessen, was ihm schon vorher gewiss war, dass Jesus kein Prophet sein könne. Denn das ist ihm nicht zweifelhaft, dass, wenn Jesus den sittlichen Charakter der Frau kennte, von dem er doch als Prophet eine Kenntniss haben müsste, er diese sofort zurückgewiesen haben würde. Doch wagt der Pharisäer nicht auszusprechen, was er denkt, ein Zeichen des Respectes, den Jesus auch seinen Feinden abnöthigte. — *ὁ Φαρισαῖος* nicht ohne Absicht wiederholt, weil das, was hier von ihm mitgetheilt wird, mit seinem Pharisäerthum in Zusammenhang stand. — *λέγων* nicht ausdrückend, dass er das, was er bei sich gedacht, auch den ihm zunächst Sitzenden ausgesprochen habe (Paul.), sondern wie 1, 63. 5, 21. 12, 17. Einführung der im Folgenden gegebenen Mittheilung seiner Gedanken. — *οὗτος* Ausdruck der Geringschätzung. — *προφήτης* sich auf die Meinung beziehend, die in der Menge über Jesum bestand (vgl. V. 16 f.). — *τίς* hinweisend auf die ihm nach Namen und Familie genugsam bekannte Persönlichkeit der Frau, *ποταπή* auf ihren unsittlichen Lebenswandel. — Mit *ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ* giebt er zu erkennen, dass er in den verschiedenen zuvor beschriebenen Handlungen des Weibes eine Jesu,

[1]) Statt *προφήτης* (Rec.) haben BΞ *ὁ προφήτης*.

in dem er einen sittlich reinen Mann sieht, widerfahrende Verunehrung sieht, ohne dass Jesus sie als solche erkenne, weil ihm die Persönlichkeit und der unsittliche Lebenswandel der Frau völlig unbekannt sei. — ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν nicht Begründung (Schanz), sondern nähere Bestimmung von ποταπή.

Die eben mitgetheilten Gedanken hatte der Pharisäer nach V. 39 nicht ausgesprochen, sondern nur in seinem Innern bewegt. Jesus aber, dessen Blick in das Innere drang, erkannte dieselben, und diess veranlasste ihn zu einem Gespräch mit dem Pharisäer, welches V. 40—47 mitgetheilt wird, dessen Tendenz dahin geht, letzterem zu beweisen, dass er dennoch ein Prophet sei, der die sittliche Beschaffenheit des Weibes ebenso wohl erkenne, als die seinige, zugleich ihn aber zu belehren, warum die Sündigkeit des Weibes für ihn kein Grund sein könne, dasselbe von sich zu stossen. Die Worte Jesu sind schonend, frei von Bitterkeit und Empfindlichkeit, dabei aber offen und rückhaltlos, indem er dem Simon zugleich seine Selbstgerechtigkeit und unfreundliche Gesinnung ohne Scheu aufdeckt.

V. 40: Und es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Simon, ich habe etwas mit dir zu sprechen. Er aber versetzt[1]): Meister, sprich! — ἀποκριθείς wie 5, 22. — Jesus leitet das Gespräch durch eine ganz allgemeine Formel ein. Denn er will nicht, dass der Pharisäer von vornherein erkenne, worauf er es abgesehen habe, um diesen nicht in seiner Unbefangenheit zu stören. Jesus konnte über verschiedene Dinge ihm etwas zu sagen haben. — ἔχω σοί τι εἰπεῖν vgl. 12, 50. Apost. 23, 17. 19. 28, 19. Joh. 16, 12. 2 Joh. 12. — Offenbar erkennt Simon auch nicht, was Jesus beabsichtige, und giebt daher die unbefangene Antwort: „Meister, rede!" Und darauf erzählt ihm Jesus eine kurze Geschichte, und legt ihm in Beziehung auf dieselbe eine Frage vor. — Da die folgende Erzählung Jesu ohne Einführung durch das gewöhnliche εἶπε δέ beginnt (ähnlich V. 31), schlug Paulus vor, statt εἰπέ zu lesen εἶπε und dasselbe zum Folgenden zu ziehen. Die Antwort des Pharisäers würde dann elliptisch sein, indem zu διδάσκαλε zu ergänzen wäre: „ich will hören." Doch wäre die Annahme einer solchen Ellipse ebenso unnatürlich als das Fehlen des δέ hinter εἶπε.

V. 41: Zwei Schuldner[2]) (fuhr Jesus fort) hatte ein Gläubiger: der eine schuldete fünfhundert Denare, der andere fünfzig. V. 42: Da sie aber[3]) nicht hatten zu bezahlen,

[1]) φησι, welches nach der Rec. hinter ὁ δέ steht, haben Sin BIL hinter εἰπέ.

[2]) Vor δύο haben DX die Worte ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπε. — Statt χρεωφειλ. (Rec.) haben fast sämmtliche Uncialen: χρεοφειλ.

[3]) δέ fehlt in BDLP.

schenkte er es beiden. — Der Ausdruck χρεοφειλέτης im N. T. nur hier und 16, 5. — δανειστής nicht: Wucherer (Syr., Luth., Olsh.), sondern: Gläubiger. — Der Denar war eine römische Münze, die zur Zeit Jesu auch bei den Juden in Gebrauch war, in späterer Zeit = 16 As. Im gewöhnlichen Verkehr galt sie einer Drachme gleich (= 51 Pf.), 500 Denare hatten hiernach etwa den Werth von 255 Mark, 50 Denare den von 25½ Mark. Die erstere Summe wird hier als eine verhältnissmässig grosse, die andere als eine kleine genannt. — Der Ausdruck ἐχαρίσατο ist gewählt, um auf die freundliche, milde Gesinnung des Gläubigers hinzuweisen.

Nach der Erzählung wendet sich Jesus mit einer Frage an den Pharisäer: (V. 42 b:) Wer nun von ihnen, sprich[1]), wird ihn mehr lieben?[2]). — Sinn: Wer von Beiden wird sich in Folge der ihnen zu Theil gewordenen Schulderlassung zu grösserer Dankbarkeit bewogen fühlen? — Jesus stellt sich so, als handele es sich um eine selbsterlebte Erfahrung aus dem gewöhnlichen Leben, in Bezug auf welche ihm daran liege, die Meinung des Pharisäers kennen zu lernen, daher er denn der Frage durch das eingeschobene εἰπέ den Charakter der Dringlichkeit giebt. Die Frage geht nicht darauf, was unter allen Umständen als etwas Nothwendiges eintreten werde, sondern was als das Natürliche und nach der Erfahrung als das Wahrscheinliche anzusehen sei.

V. 43: Es antwortete aber[3]) Simon und sprach: Ich meine: der, dem er das Meiste schenkte. Er aber sprach zu ihm: Du hast recht geurtheilt. — Durch die gegebene Erzählung hatte Jesus, wie aus der folgenden Anwendung hervorgeht, bildlich sein eigenes Verhältniss zu dem Weibe und zu Simon darstellen wollen. Unter dem Gläubiger meinte er Gott, doch so, dass er sich selbst als die sichtbare Erscheinung Gottes auf Erden mit diesem identificirte, unter den beiden Schuldnern das Weib und Simon. Simon hatte die kleinere, das Weib die grössere Schuld gehabt. Beiden war dieselbe erlassen worden. Unter der Schuld ist die Sündenschuld zu verstehen. Diese ist zwar Gott gegenüber bei allen Menschen gleich gross. Jesus zieht hier aber nicht das Maass der an sich bestehenden Verschuldung in Betracht, sondern das Maass, in welchem dem Einzelnen seine Schuld zum Bewusstsein kommt, und nach diesem Maass gemessen war die Schuld beider in der That eine verschiedene. Denn der Pharisäer in seiner Selbstgerechtigkeit glaubte

[1]) εἰπέ (Rec.) fehlt in Sin BDLΞ It. Vulg, Copt.

[2]) Statt αὐτὸν ἀγαπήσει (Rec.) haben Sin BFLX ἀγαπήσει αὐτόν.

[3]) Den Artik. vor Σίμων (Rec.) lassen Sin LΓ aus.

sich nur äusserst wenige und wenig in's Gewicht fallende Uebertretungen des göttlichen Gesetzes vorzuwerfen zu haben, und diese Schuld hatte er nach seiner Meinung durch seine guten Werke reichlich aufgewogen, so dass er einer Sündenvergebung seitens Gottes kaum zu bedürfen glaubte. Jesu gegenüber aber glaubte er nicht verpflichtet zu sein, da er diesen nur für einen irrthümlich vom Volke gehaltenen Gottesmann ansah. Anders verhielt es sich mit dem Weibe. Diese fühlte die ganze Grösse der Schuld, die sie durch ihr vergangenes Leben auf sich geladen hatte, aber das von Jesus vernommene Wort hatte ihr Trost und Frieden mitgetheilt, da sie durch ihn von der Gnade Gottes gegen die Sünder gehört hatte. Dieser verschiedene Seelenzustand hatte das Verhältniss beider zu Jesus bestimmt. Weil der Pharisäer sich Jesu gegenüber nicht für verpflichtet ansah, hatte er auch ihm als seinem Gaste keine besondere Ehre und Aufmerksamkeit bewiesen, sondern ihn im Gegentheil ziemlich geringschätzig bei sich aufgenommen. Das Weib dagegen fühlte, weil sie durch Erfahrung Jesum als den Retter von Sünde und Elend erkannt hatte, gegen diesen die innigste Dankbarkeit, und hatte letztere in jeder ihr nur möglichen Weise an den Tag zu legen gesucht. So bildete das Gleichniss in der That das wirkliche Verhältniss des Pharisäers und des Weibes zu Jesu ab. Doch von dieser Beziehung erkannte der Pharisäer nichts. Wenn er Jesu antwortete: „der, welcher das Meiste geschenkt erhalten, wird am meisten lieben", so gab er damit, wie Jesus anerkannte, die richtige Antwort, doch ohne zu wissen, was er damit sage, und wie er damit das Thun des Weibes, über das er so geringschätzig urtheilte, als das in ihrer Lage natürliche anerkenne. — *ὑπολαμβάνειν* im N. T. nur bei Lucas (vgl. 10, 30. Apost. 1, 9. 2, 15). *ὀρθῶς* vgl. 10, 28. 20, 21.

Nachdem Jesus von Simon die richtige Antwort erhalten und ihn desshalb belobt hat, wendet er das Gleichniss an, wozu V. 44 den Uebergang bildet: Und sich umwendend zu dem Weibe sprach er zu Simon: Siehst du dieses Weib? — *στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα* nachdem er sich auf das Weib zu umgewendet hatte, während er bisher dem Tische zugekehrt gewesen war. — *βλέπειν* beachten, Aufmerksamkeit schenken. — Man erkennt hieraus, dass bisher sowohl Jesus scheinbar das Weib nicht beachtet, als auch Simon nicht zu erkennen gegeben hatte, dass die Anwesenheit und das Thun desselben seine Aufmerksamkeit erregt habe. Jetzt nöthigt ihn Jesus, seinen Blick auf sie hinzurichten, womit er zu erkennen geben will, dass das, was er weiter zu sagen hat, zu dieser in Beziehung stehe, und darauf zeigt er ihm in scharfen Gegensätzen, wie reich die Liebe des Weibes sei im Verhältniss zu der seinigen. V. 44 b: Ich bin

eingetreten in dein Haus, Wasser auf meine Füsse[1]) hast du nicht gegeben, diese aber hat mit ihren Thränen meine Füsse benetzt und mit ihren Haaren[2]) abgetrocknet; (V. 45:) einen Kuss hast du mir nicht gegeben, diese aber hat, seitdem ich eingetreten[3]), nicht abgelassen[4]), meine Füsse zu küssen; (V. 46:) mit Oel hast du mein Haupt nicht gesalbt, diese aber hat mit Salbe gesalbt meine Füsse.[5]) — Jesus stellt hier das kalte, unhöfliche Betragen des Pharisäers den Liebeserweisungen des Weibes gegenüber. Simon hatte Jesu gegenüber nicht einmal die gewöhnlichen Höflichkeitsformen beobachtet, hatte ihm überhaupt abgesehen von der Einladung keine Liebe erwiesen, das Weib dagegen hatte ihrer heissen brünstigen Liebe den stärksten Ausdruck gegeben und in ihren Liebeserweisungen kein Ende finden können. — Mit *εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν* will Jesus darauf hinweisen, dass, wenn er als Gast in sein Haus kam, er auch hätte erwarten dürfen, als Gast ehrenvoll aufgenommen zu werden. Das Kommen Jesu in das Haus des ihm feindlich gesinnten Pharisäers wird als Gnadenerweisung gedacht, die dieser hätte anerkennen sollen. — *ὕδωρ* und *τοῖς δάκρυσιν* mit Nachdruck vorangestellt. — *ἐπὶ τοὺς πόδας μου οὐκ ἔδωκας* d. h. du hast es nicht dargereicht, damit es über meine Füsse gegossen würde. Gemeint ist das Fussbad, welches jedem Gaste, den man ehren wollte, im Vorzimmer gereicht zu werden pflegte, um seine vom Wege bestaubten Füsse zu reinigen (vgl. 1 Mos. 18, 4. 19, 2. 24, 32. 43, 24. Richt. 19, 21). Jesus will ihm nicht bloss vorwerfen, dass er ihm diesen Dienst nicht persönlich geleistet (Baumg.-Cr.), sondern dass er denselben überhaupt unterlassen. Dem wird die Benetzung der Füsse Jesu durch die Thränen des Weibes gegenübergestellt, auf welche sie als Beweis ihrer grossen Liebe das Abtrocknen mit ihren eigenen Haaren habe folgen lassen. — V. 45 ein zweiter Gegensatz. Der Kuss (auf den Mund oder auf den Bart) war das gewöhnliche Zeichen der Freundschaft, mit dem man Nahestehende oder Gäste beim Kommen und Weggehen zu begrüssen pflegte (vgl. Ruth 1, 14. Tob. 9, 8. 10, 13. 11, 11. Luc. 15, 20. Apost. 20, 37). Simon hatte auch diese Höflichkeitsform Jesu gegenüber unterlassen, das Weib dagegen hatte Jesu sogar die Füsse geküsst und ihm damit eine Huldigung dargebracht, welche sonst nur Fürsten als Zeichen

[1]) Statt *ἐπὶ τοὺς πόδας μου* (Rec.) haben BDLX *μοὶ ἐπὶ πόδας*, Sin LΞ *μου ἐπὶ τοὺς πόδας*.

[2]) *τῆς κεφαλῆς* (Rec.) fehlt in 9 Uncialen It. Vulg. Goth. Copt.

[3]) Statt *εἰσῆλθον* (Rec.) hat Cod. L Copt. Vulg. *εἰσῆλθεν*.

[4]) Statt *διέλιπε* (Rec.) haben Sin AEIKLMXΔΞ *διέλειπεν*.

[5]) Statt *τοὺς πόδας μου* (Rec.) haben Sin KMSXΔΛ *μου τοὺς πόδας*.

der höchsten Ehrerbietung erwiesen zu werden pflegte (Jes. 49, 23. Mich. 7, 17. Ps. 72, 9), und sie hatte, um ihre innige Liebe zu bezeugen, diess sogar längere Zeit fortgesetzt. — *ἀφ' ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλιπε* zu *καταφιλοῦσα* zur Steigerung hinzugefügt. Jenes nennt den Anfangs-, dieses den Endpunkt. *ἀφ' ἧς* sc. *ὥρας*. *οὐ διέλιπε* nicht: sie hat nicht unterlassen (Paul.), sondern: sie hat bis zum jetzigen Moment unablässig fortgesetzt. Statt *εἰσῆλθον* hat man mitunter *εἰσῆλθεν* als die ursprüngliche Lesart angesehen (Luth., Grot., Heum., Seg., Kün., Holtzm.), weil nach V. 37 das Weib später eingetreten war, als Jesus. Doch erklärt sich *εἰσῆλθον* hinreichend daraus, dass Jesus das Küssen seitens des Weibes als Ersatz für den Kuss bezeichnen will, den er der Sitte gemäss sogleich bei seinem Eintritt von seinem Gastgeber hätte empfangen sollen. Der Ausdruck zeigt, dass zwischen dem Eintritt Jesu und dem des Weibes nur eine kurze Zwischenzeit gelegen haben kann. — V. 46 der dritte Gegensatz. Gegenübergestellt wird einerseits *ἐλαίῳ* und das viel kostbarere *μύρῳ*, andererseits *τὴν κεφαλήν* und *τοὺς πόδας*. Ueber die Sitte, das Haupt des Gastes bei seiner Ankunft zu salben, vgl. Ps. 23, 5. 45, 8. 92, 11. 133, 2. Pred. 9, 8. Spr. 21, 17. Am. 6, 6. Weish. 2, 7.

Darauf macht Jesus V. 47 von dem, was das Weib gethan, einen Schluss auf ihren Seelenzustand: Um desswillen sage ich dir: Vergeben sind ihr ihre[1]) vielen Sünden, da sie ja so reiche Liebe bewiesen hat. — *οὗ χάριν* bezieht sich auf die in den vorigen Versen genannten Liebesbeweise des Weibes. Mit ihm ist nicht *ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί* unmittelbar zu verbinden, so dass *λέγω σοι* wie 13, 24 Zwischensatz wäre (Beza, Grot., Griesb., Lachm., Tisch., de W., Ew., Bl., Bisp., Schanz), sondern mit *λέγω σοι* (Vulg., Mey., Weiss, God., Hofm., Keil, Steinm.). — *ἀφέωνται* mit Nachdruck vorangestellt. Doch ist dasselbe nicht als Erklärung anzusehen, dass sie ihrer vielen Sünden ledig sein solle (Ew.), denn diese Erklärung folgt erst V. 48, sondern als Hinweisung auf das Bewusstsein, das sie habe, von Gott Sündenerlass empfangen zu haben. Jesus will die Vergebung ihrer Sünden als etwas aus dem, was vor Augen liegt mit Nothwendigkeit zu Erschliessendes bezeichnen. Sinn: das eben Genannte erkläre ich dir als Beweis dafür, dass die grosse Sündenmenge, deren sie sich schuldig gemacht hat, ihr vergeben worden ist. — *ὅτι ἠγάπησε πολύ* nachträgliche Näherbestimmung von *οὗ χάριν*. Sinn: Ihr Thun ist ja nur Ausdruck ihrer reichen Liebe. *ὅτι* nicht = ideo (Wolf, Starke, Schleusn., Ros.). Doch kann mit *ὅτι ἠγάπησεν πολύ* auch nicht der Grund der empfangenen Sündenvergebung ge-

[1]) Statt *αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς* (Rec.) haben Sin AFK *αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι*.

nannt werden sollen (so sämmtliche kathol. Ausleger und Paul., de W., Olsh., Krabbe, Baumg.-Cr., Ew., Bl., Sevin, Steinm.), so dass der Sinn wäre: „desshalb weil sie mich so viel geliebt hat, vergebe ich ihr, wie ich hiermit erkläre, ihre vielen Sünden." Denn dazu würde das Gleichniss von den beiden Schuldnern und die sogleich folgenden Worte nicht passen; unstatthaft aber ist die Annahme von Bleek, dass zwischen V. 47 und dem Gleichnisse kein unmittelbarer Zusammenhang bestehe. Jesus befolgt also hier den entgegengesetzten Gang, als bei dem Gleichniss. Wenn er bei diesem von der Ursache auf die Wirkung geschlossen hatte, so schliesst er jetzt von der Wirkung auf die Ursache. Nach V. 43 hatte der Pharisäer unter Zustimmung Jesu erklärt, dass im gewöhnlichen Leben die Grösse der empfangenen Schulderlassung die Grösse der Liebe gegen den Wohlthäter zu bestimmen pflege. Jetzt wendet er diess mit deutlichen Worten auf das Weib an, indem er versichert, dass dann dem Weibe die grosse Sündenmenge, deren sie sich schuldig gemacht, müsse erlassen worden sein, weil sonst ihre grosse Liebe nicht erklärlich wäre. — Darauf fährt Jesus mit Beziehung auf den Pharisäer fort: Wem aber wenig Vergebung zu Theil wird, der liebt wenig. Es ist diess eine allgemeine Sentenz, durch welche Jesus den Mangel an Selbsterkenntniss und die eingebildete Gerechtigkeit des Pharisäers strafen will. Sinn: die geringe Sündenvergebung, welche Jemand in Anspruch nimmt und in Folge dessen empfängt, pflegt zur Folge zu haben, dass ein solcher auch ein zur Liebe gegen den Wohlthäter wenig geneigtes Gemüth hat. Diess — meint Jesus — ist bei dir der Fall. Die geringe Liebe, die du mir erwiesen, ist ein Beweis davon, dass du einer Sündenvergebung meinerseits wenig zu bedürfen meinst. Ob die Sünden des Pharisäers im Verhältniss zu denen des Weibes selbst so gering seien, lässt Jesus dahingestellt. Der Pharisäer konnte sich das selbst sagen. Jesus spricht nur von der Vergebung, die derselbe in Anspruch genommen und erhalten habe.

Nachdem Jesus die argwöhnischen Gedanken des Pharisäers (V. 39) in ihrer Nichtigkeit erwiesen und diesem den Beweis geführt hat, dass er den sittlichen Zustand des Weibes besser erkenne, als dieser, da das Weib nicht, wie der Pharisäer meine, bloss eine Sünderin, sondern eine hochbegnadigte Sünderin sei, ja höher begnadigt als dieser selbst, wendet er sich zum Schluss noch an das Weib und verkündigt dieser förmlich die Sündenvergebung, deren beseligende Kraft diese bereits empfunden und Jesu bezeugt hatte. V. 48: Er sprach aber zu ihr: Vergeben sind deine Sünden. — Diese Worte stehen mit dem Vorigen, wo Jesus die Sündenvergebung als der Liebe vorangehend und als deren Motiv bezeichnet hatte, nicht in Widerspruch. Denn

die Liebe, die sie Jesu erwiesen, war nur Folge des innerlich empfundenen Begnadigungszustandes gewesen. In der Gemeinschaft mit Jesu und in Folge des von ihm gehörten Wortes hatte sie bereits innerlich das Rechtfertigungsurtheil Gottes vernommen, hatte das Bewusstsein mit Gott versöhnt zu sein und damit den Frieden der Seele erlangt gehabt, und das hatte sie zu solcher Liebe bewogen. Jetzt folgt nun auch die ausdrückliche Versicherung der Sündenvergebung seitens Jesu, durch welche dieser das, was sie im Glauben bereits innerlich sich angeeignet hatte, als Beauftragter Gottes bestätigt und damit ihre Rettung vollendet.

V. 49 eine parenthetische Bemerkung des Lucas, durch welche dieser die Mittheilung der Worte Jesu an das Weib unterbricht, um von dem Eindruck zu berichten, den diese Erklärung Jesu auf die Mitgäste gemacht habe: Und es fingen die Mit zu Tische liegenden an bei sich zu sagen: Wer ist dieser, welcher auch Sünden vergiebt! Vgl. 5, 21. — Mit *ἤρξαντο* will Lucas diesen Gedanken als einen neuen bezeichnen, welcher jetzt in der Tischgesellschaft aufgestiegen, nachdem Jesus die erste Beschuldigung, von welcher V. 39 berichtete, widerlegt hatte. Unrichtig Meyer: der Evangelist wolle damit das Aufsteigen des Gedankens im Gegensatz zu dessen Platzgreifen in ihrem Innern hervorheben, so dass der Sinn wäre: Jesus sei schon dem Beginn des Gedankens durch seine Antwort entgegengetreten. Unrichtig auch Paulus: Lucas wolle malen, wie das Gemurmel bei dem einen der Mitgäste begonnen und sich von diesem den anderen mitgetheilt habe. — Dass unter den *συνανακείμενοι* Personen zu denken seien, welche Jesu bis dahin fern gestanden hatten, lässt der Charakter ihrer Gedanken nicht zweifelhaft. — *ἐν ἑαυτοῖς* nicht: unter einander (Kün., Keil), was durch *πρὸς ἀλλήλους* ausgedrückt sein würde, sondern: bei sich selbst. Gemeint ist die Sprache des Herzens, die innere Gedankenbewegung. — *τίς οὗτός ἐστιν, ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν;* nicht Ausdruck der Bewunderung = Wie gross ist dieser, welcher sogar Sünden vergiebt! (Grot., vgl. 8, 25. Matth. 8, 27. Mc. 4, 41). Doch sind die Worte auch nicht nothwendig wie 5, 21 in feindlichem Sinne gemeint, als wollten sie Jesu die Befugniss, Sünden zu vergeben, absprechen (so gewöhnlich). Richtiger sagt man, dass die Tischgenossen von der Scene ergriffen in Erstaunen gerathen, dass Jesus, den sie bisher für einen gewöhnlichen Menschen angesehen, etwas thue, was nur Gott zukomme. *τίς οὗτός ἐστιν* d. h. Wer kann dieser sein? Die Person Jesu hat in Folge seines Ausspruches etwas für sie Räthselhaftes erhalten. — Jesus lässt sich durch die Verwunderung seiner Mitgäste nicht stören, sondern fährt in seiner Rede an das Weib fort:

V. 50: Er sprach aber zu dem Weibe: Dein Glaube hat dich gerettet; gehe hin in Frieden! Vgl. 8, 48. Mrc. 5, 34. — *εἶπε δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα* Einführung der Fortsetzung der durch die Zwischenbemerkung V. 49 unterbrochenen Mittheilung der Worte Jesu an das Weib. — Nachdem Jesus dem Weibe die Vergebung ihrer Sünden seitens Gottes zugesichert hat, nennt er ihr auch noch den Glauben als den Grund ihres Heiles. Das Weib hatte in Folge der Predigt Jesu lebendig in sich erfahren, dass Gott ihr ihre Sünden vergeben habe. Diess hatte sie einen Schluss machen lassen auf die Natur Jesu: dass dieser nicht ein gewöhnlicher Mensch, sondern ein Gottgesandter sei, und hatte sie angetrieben, Jesu als diesem Gottgesandten ihre Huldigung darzubringen. So war also Glaube in ihr vorhanden, aber nur keimartig und unklar. Jesus will nun durch seine jetzigen Worte ihr zum Bewusstsein bringen, dass sie diesen Glauben zu nähren und zu kräftigen habe, wenn das in ihr begonnene Werk sich vollenden solle. — *σέσωκέ σε* bezieht sich auf die bei dem Weibe in Folge der Predigt Jesu eingetretene sittliche Umwandlung. Paulus und Künöl verstehen den Ausdruck willkührlich von leiblicher Rettung, indem sie voraussetzen, Jesus habe sie früher von einer schweren Krankheit geheilt. — Zuletzt entlässt Jesus die Frau mit dem Segenswunsch: *πορεύου εἰς εἰρήνην* entspr. dem hebr. לְכִי לְשָׁלוֹם (1 Sam. 1, 17. 2 Sam. 15, 9), doch in höherem Sinne gemeint. *εἰς* nicht = *ἐν*, vgl. Jud. 18, 6. Apost. 16, 36. Jac. 2, 16 (Wolf, de W.), sondern die *εἰρήνη* wird als ein Gut gedacht, in dessen Besitz sie nach ihrem Weggang gelangen soll. Unter der *εἰρήνη* meint Jesus nicht im Sinne der gewöhnlichen Grussformeln: äusseres Glück und Wohlergehen (Mey.: zum Heil, zum künftigen Glücke. de Wette: gutes Muths), sondern den Frieden in höherem Sinne, nämlich die innere Gemüthsruhe, wie sie dem eigen ist, der seiner Sünden ledig geworden (vgl. 8, 48).

Sechster Abschnitt.

Schilderung der den Jüngern seitens Jesu zugewendeten Sorge.

C. 8 V. 1 bis C. 9 V. 6.

Wenn Lucas im vorigen Abschnitt durch eine Reihe von Erzählungen gezeigt hat, wie Jesus der von den Führern des Volks ausgehenden Feindschaft durch Wort und That in mannigfacher Weise kräftig entgegengewirkt habe, geht er jetzt zu einer neuen Reihe von Erzählungen über, die uns die Sorge zur Anschauung bringen sollen, die Jesus seinen Jüngern zugewendet habe, um ihren Glauben zu

kräftigen und sie auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten. Es zerfällt der Abschnitt in sechs einzelne Erzählungen.

1. Das Gleichniss vom Säemann.

C. 8. V. 1—18.

Es bildet bei dieser Erzählung V. 1—4 die Einleitung, darauf folgt V. 5—8 die Mittheilung des Gleichnisses, V. 9—15 die Auslegung desselben und endlich V. 16—18 noch die Mittheilung einiger anderer damals von Jesus gethaner Aussprüche.

Die Verse 1—4 haben den Zweck, zu dem, was von V. 5 an erzählt wird, überzuleiten. Zwischen dem 7, 36—50 mitgetheilten Ereigniss und dem Vortrag des Gleichnisses vom Säemann lag, wie wir uns denken sollen, ein nicht ganz kurzer Zeitraum, über welchen Lucas etwas Dreifaches mittheilt: 1) dass Jesus während desselben unablässig umhergereist sei, 2) dass er auf dieser Reise an allen Orten, die er berührt, das Evangelium verkündigt habe, 3) dass er diese Reise nicht allein, sondern in Begleitung gewisser, näher genannter, Personen gemacht habe. Nachdem Lucas V. 1—3 dieser Reise im Allgemeinen Erwähnung gethan, geht er V. 4 zur Schilderung der bestimmten Umstände über, unter denen auf jener Reise Jesus das im Folgenden mitgetheilte Gleichniss vorgetragen habe.

V. 1: Und es geschah in der Folgezeit, dass er dahinwanderte, in Stadt und Dorf predigend und das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigend. — *ἐν τῷ καθεξῆς* sc. *χρόνῳ* (vgl. 7, 11). — *διώδευε* (vgl. Apost. 17, 1) hier absolut gebraucht = er machte eine Durchreise, durchzog wandernd das Land. Aehnlich wird 9, 6 *διέρχεσθαι* und 13, 22 *διαπορεύεσθαι* gebraucht. Das Imperf. deutet auf die längere Dauer dieser Reise hin. Da die von ihm durchwanderte Gegend nicht genannt wird, ist vielleicht an das ganze palästinensische Land zu denken. Näher bestimmt wird *διώδευε* 1) durch Angabe dessen, womit er bei diesem Umherwandern beschäftigt gewesen, 2) durch Nennung seiner Begleitung. — *κατὰ πόλιν καὶ κώμην* in den einzelnen Städten und Dörfern (vgl. V. 4. 9, 6. 13, 22. 21, 11. Apost. 14, 23. 15, 21. 20, 23. 22, 19. Tit. 1, 5) gehört nicht zu *διώδευε* (Luth., Beng., Starke, Kün., de W., Bl., Bisp., Weiss, Keil, Holtzm.), sondern zu den folgenden Participien (Nösg.). — *κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* nicht Hendiadyoin (Paul.), vielmehr weist *κηρύσσων* auf das Oeffentliche und Rückhaltlose seiner Verkündigung hin, *εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (vgl. 4, 43. 16, 16) auf den Inhalt derselben.

V. 1b: Und die Zwölf (waren) mit ihm (V. 2:) und gewisse Weiber, welche von bösen Geistern und Krankheiten ge-

heilt worden waren, nämlich Maria genannt Magdalena, von welcher sieben Dämonen ausgefahren waren, (V. 3:) und Johanna, die Frau Chuza's, des Statthalters Herodis, und Susanna und viele andere, die von[1]) ihrer Habe sie[2]) verpflegten. — Die Reisebegleitung Jesu bestand hiernach 1) in den früher von ihm erwählten 12 Aposteln, 2) in einer Anzahl von Weibern, die sich ihm freiwillig angeschlossen hatten. Dass Lucas diese Reisebegleitung hier ansdrücklich erwähnt, zeigt, dass sie erst jetzt eingetreten war. Auch die 12 Apostel mögen Jesum bisher nicht beständig begleitet gehabt haben. — *καί* vor *δώδεκα* entspricht nicht dem *καί* vor *αὐτός* (Paulus: sowohl er als die Zwölf), sondern bildet den Uebergang zur Erwähnung der Reisebegleitung. — *οἱ δώδεκα* zurückweisend auf 6, 13 = die *κ. ε.* so Genannten, nämlich die 12 Apostel (vgl. 9, 1. 12. 18, 31. 22, 3. 47). — *σὺν αὐτῷ* sc. *ἦσαν* gehört zu *οἱ δώδεκα*. Unrichtig setzt Paulus hinter *δώδεκα* einen Punkt und beginnt mit *σὺν αὐτῷ* einen neuen Satz. — Was die Jesum begleitenden Frauen betrifft, so unterscheidet Lucas eine doppelte Klasse derselben, deren erste er mit *τινες* einführt und zuerst durch den Relativsatz *αἳ ἦσαν τεθεραπευμέναι κ. τ. λ.* und dann durch namentliche Nennung näher bestimmt, die zweite aber mit *ἕτεραι πολλαί* einführt und mit *αἵτινες διηκόνουν κτλ.* näher bestimmt. Die Jesum begleitenden Frauen waren danach theils solche, die aus Dankbarkeit für die von ihm empfangene Heilung von Krankheiten sich von ihm nicht trennen mochten, theils solche, welche durch sein Wort belehrt, sich deshalb ihm angeschlossen hatten, weil die Liebe sie drängte, ihm einen Gegendienst zu leisten. Der gewöhnlichen Annahme, nach welcher sowohl *τινὲς αἳ ἦσαν* als auch *αἵτινες διηκόνουν* sich auf sämmtliche Frauen bezieht, steht nicht nur entgegen, dass dann *τινές* und *πολλοί* mit einander in Widerspruch stehen würde, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit, dass alle diese vielen Frauen leiblich von Jesu sollten geheilt worden seien. — *ἀσθενειῶν* gewöhnliche Krankheiten im Unterschiede von der vorher genannten Krankheit der Dämonischen (vgl. 4, 40 f., 6, 17 f. 7, 21). — Unter den Frauen der ersten Klasse, welche namentlich aufgeführt werden, wird Maria mit dem Beinamen Magdalena zuerst genannt, vielleicht wegen der Auszeichnung, die ihr am Auferstehungstage zu Theil wurde (Mrc. 16, 9. Joh. 20, 11). Auch später wird sie unter den Jesu nahe stehenden Frauen überall mit Ausnahme von Joh. 19, 25 zuerst genannt (vgl. Matth. 27, 56. 61. 28, 1.

[1]) Statt *ἀπό* (Rec.) haben Sin ABDKL *ἐκ*.

[2]) Statt *αὐτῷ* (Rec. nach Sin ALMXΠ It. Vulg. Copt. Marcion) haben 13 Uncialen *αὐτοῖς*.

Mrc. 15, 40. 47. 16, 1. Luc. 24, 10). Den Beinamen Magdalena, mit dem man sie zu bezeichnen pflegte, um sie von den beiden anderen in der evangelischen Geschichte besonders hervortretenden Marien (vgl. Joh. 19, 25. Matth. 27, 56) zu unterscheiden, führte sie ohne Zweifel von ihrem Geburtsorte Magdala (Matth. 15, 39), welcher mit dem alttestamentlichen Migdal-El (Jos. 19, 38), dem heutigen el Medschdel, identisch am Westufer des Galiläischen Meeres lag. Dass dieselbe mit der 7, 36 ff. erwähnten Sünderin und mit der Maria, die als Schwester der Martha und des Lazarus genannt wird (Luc. 10, 39 ff. Joh. 11, 1 ff. 12, 3), identisch gewesen, wird von älteren Theologen sowie neuerlich von Hengstenberg ohne allen Grund angenommen. Bei ihr allein wird das Leiden, von welchem Jesus sie geheilt hatte, ausdrücklich genannt, weil beides, das ausserordentliche Leiden und die ihr widerfahrene Heilung, ihr in der Tradition eine Berühmtheit mitgetheilt hatte (vgl. Mrc. 16, 9). — Die beiden anderen namentlich aufgeführten Frauen, Johanna und Susanna, waren vermuthlich von *ἀσθένειαι* (gewöhnlichen Krankheiten im Unterschiede von der Besessenheit) geheilt worden. Die erstere derselben wird auch noch 24, 10, und zwar ebenfalls neben Maria Magdalena, erwähnt. Die Bemerkung: dieselbe sei die Frau des Chuza (חוּזָא), der das Amt eines *ἐπίτροπος* (d. h. eines Hausmeisters, Rentbeamten) am Hofe des Herodes Antipas verwaltet habe, gewesen, erklärt sich entweder daraus, dass Chuza eine in christlichen Kreisen bekannte Persönlichkeit (vielleicht ein Anhänger Jesu. Chemnitz und Godet vermutheten, er sei identisch mit dem Joh. 4, 46 erwähnten *βασιλικός*) war, oder sie hat den Zweck, die Johanna als eine der wenigen Anhängerinnen Jesu zu bezeichnen, welche vornehmen Standes waren. Die Susanna wird im N. T. nicht weiter erwähnt. — Von den vielen Frauen der zweiten Klasse, welche ohne namentliche Nennung hier nur als solche charakterisirt werden, welche Jesum und seine Jünger (*αὐτοῖς*) von ihrer Habe mit Lebensmitteln und sonstigem Bedarf versorgt haben (*διακονεῖν* vgl. Matth. 25, 44. 27, 55. Mrc. 15, 41. Röm. 15, 25. Hebr. 6, 10), werden Matth. 27, 56. Mrc. 15, 40 f. noch Maria, die Mutter des Jacobus und Joses, und Salome, die Mutter der Zebedäiden, genannt. — *ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* vgl. 11, 21. 12, 15. 21. 33. 44. 14, 33. 16, 1. 19, 8.

Nachdem Lucas V. 1—3 das Umherwandern Jesu, wie es damals während eines längeren Zeitraums stattgefunden, hinreichend charakterisirt hat, wendet er sich V. 4 dazu, einen einzelnen Zeitpunkt dieser Reise, welcher sich vorzugsweise dem Gedächtniss eingeprägt hatte, zu schildern, um damit auf das Ereigniss zu kommen, das er näher zu beschreiben die Absicht hat: Da aber (einst) viel Volk

zusammenkam und die Bewohner der einzelnen Städte zu ihm strömten, redete er durch ein Gleichniss. Vgl. Matth. 13, 1. 2. Mrc. 4, 1. — Lucas will hiermit einerseits die Veranlassung zum Vortrag der folgenden Gleichnissrede, andererseits den Zuhörerkreis derselben näher bestimmen. Erstere war, wie wir uns denken sollen, das Herzuströmen grosser Volksmassen, welche durch das Lehren Jesu in den einzelnen Städten (vgl. V. 1) zu ihm hingezogen wurden; den Zuhörerkreis aber bildeten nicht nur die V. 1—3 genannten steten Begleiter Jesu, sondern auch eine aus den verschiedensten Orten herbeigekommene Volksmasse. — Was die Construction betrifft, so ist es ebenso unnatürlich *συνιόντος* als das Hauptverbum, *ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν* aber als das Subject anzusehen = als viel Volk und die aus den einzelnen Städten zu ihm Reisenden zusammen gekommen war (Ros., Kün. 2), als *τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων* als eine von *ὄχλου πολλοῦ* abhängigen Genitiv zu betrachten = während eine grosse Volksmenge auch (oder: und zwar) von denen, welche Stadt für Stadt zu ihm hinzogen, zusammenkam (Born., Kün. 4., Mey., Nösg.). Richtiger nimmt man an, dass hier zwei einander parallele Participialsätze durch *καί* mit einander verbunden werden, deren zweiter den Zweck hat, die Volksmenge noch näher zu bestimmen (Beza, de W., Bl., God., Bisp., Sevin, Weiss, Hofm., Keil, Holtzm.). — *συνιέναι* im N. T. nur hier. — *τῶν κατὰ πόλιν* zurückweisend auf V. 1 = die den einzelnen Städten Angehörigen. — *ἐπιπορεύεσθαι* im N. T. nur hier. — Die Participia Praes. bringen zur Anschauung, dass, als Jesus mit dem Vortrag begann, die Menge noch fortwährend herzuströmte. — Nach Matthäus und Marcus trug Jesus das Gleichniss am Galiläischen Meere von einem Schiffe aus vor, während die Volksmenge am Ufer stand. — *εἶπε διὰ παραβολῆς* er sprach mittels einer Vergleichung, eine nur hier sich findende Ausdrucksweise, während sonst gesagt wird: *παραβολαῖς* oder *ἐν παραβολαῖς* oder *παραβολὴν λαλεῖν*. — Nach unserem Verse trug Jesus das Gleichniss vor einem Zuhörerkreise vor, der grossentheils nur desshalb herbeigekommen war, um sein Wort zu hören. Die Tendenz des folgenden Gleichnisses geht nun dahin, der Menge zum Bewusstsein zu bringen, dass es nicht auf das Hören des Wortes Gottes allein ankomme, wenn man durch dasselbe zur Seligkeit geführt werden wolle, sondern zugleich auf die Beschaffenheit des Herzens, mit dem man dasselbe in sich aufnehme und auf sich wirken lasse. — Da das Gleichniss den Act des Aussäens vor Augen führt, darf man vielleicht annehmen, dass es zur Zeit der Aussaat, also im Herbst, vorgetragen worden ist. Wenn es richtig sein sollte, dass das 6, 12 ff. Erzählte sich zugetragen hatte: nachdem Jesus vom

Passahfeste (Joh. c. 5) nach Galiläa zurückgekehrt war, so war seit der Apostelwahl bis jetzt ein halbes Jahr verflossen.

V. 5—8 Mittheilung des Gleichnisses. Vgl. Matth. 13, 3—9. Mrc. 4, 3—9.

V. 5a: Es zog hinaus der Säemann zu säen seinen Samen. — ἐξῆλθεν nicht: es war einmal hinausgegangen (Paul.), sondern schildernd: es zog hinaus. — Der Artikel vor σπείρων ist nicht = τις (Luth., Paul.), auch nicht: der bestimmte Säemann, den ich meine sc. Christus (Beng., Mey.), auch nicht: der bestimmte unter den Dienern, welchem das Geschäft des Säens aufgetragen war, im Unterschied von anderen (God.), auch ist er nicht Bezeichnung der Gattung wie Jak. 3, 11 (Keil, Holtzm.), sondern Hinweisung auf die den Zuhörern aus der Erfahrung bekannte Erscheinung. Statt: „der Säemann" hätte Jesus auch sagen können: „der Landmann". Doch will er den Landmann sogleich in der bestimmten Function vor Augen stellen, deren Ausführung von ihm hervorgehoben werden soll. — τὸν σπόρον αὐτοῦ d. i. den, welchen er in Bereitschaft hatte.

Im Folgenden beschreibt Jesus sodann das mannigfaltige Schicksal des ausgestreuten Samens.

V. 5b: Und als er säete, fiel Einiges (d. i. der eine Theil des Samens) neben den Weg, und es ward festgetreten, und die Vögel des Himmels frassen es. — παρὰ τὴν ὁδόν nicht: auf den Weg (Starke), sondern: neben den Weg. Unter diesem Wege ist nicht der gemeint, den der Landmann zu gehen hatte, um zu seinem Acker zu gelangen (Baumg.-Cr.), sondern: der Verkehrsweg, welcher als neben dem Acker hingehend gedacht wird. — Wenn gesagt wird, ein Theil des Samens sei παρὰ τὴν ὁδόν gefallen, so ist nicht gemeint, er sei auf den Rand des Weges selbst gefallen (Lange, Weiss, Keil, Nösg. = den ganzen Weg dem Ackerstück entlang), also auf einen Boden, den zu besäen gar nicht in der Absicht des Landmannes lag (denn dann müsste es heissen: παρὰ τὸν ἀγρόν); vielmehr ist bei παρὰ τὴν ὁδόν an den die Strasse begrenzenden Ackerstreifen zu denken, den man sich in dem Zeitpunkte, in welchem der Säemann seinen Samen ausstreut, als gepflügt und in jeder Hinsicht bereitet von den übrigen Theilen des Ackers sich nicht unterscheidend zu denken hat, den aber die den Weg benutzenden Wanderer widerrechtlich sich gewöhnt haben, auch als Weg zu benutzen. — Das Schicksal dieses Samens beschreibt Jesus, indem er von ihm sagt: 1) κατεπατήθη, 2) τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό. — κατεπατήθη bezieht sich nicht auf den Weg, auf dessen Oberfläche der Same liegen geblieben, weil er festgetreten gewesen (de W.), sondern auf den Samen. Und zwar gilt κατεπατήθη von demselben Samen,

welcher Gegenstand des καταφαγεῖν wurde, nicht beides von verschiedenen Theilen desselben (Starke, Paul., Bl., Hofm., Göb.), da es nicht angeht καί — καί durch theils — theils zu übersetzen. Der Sinn aber ist nicht: er wurde in den Boden hineingetreten (Paul.), auch nicht: er wurde zertreten und damit zerstört (Oosterz., Bl., Göb., Hofm.), sondern: er wurde sammt dem Boden, auf welchen er gestreut worden, festgetreten, so dass die Egge ihn nicht mehr unter die Erde bringen konnte. Das καταπατεῖν kommt als das in Betracht, was das Fressen seitens der Vögel ermöglichte, sofern es den Samen an der Oberfläche erhielt. — τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ vgl. 9, 58. 13, 19. Matth. 6, 26. 8, 20. 13, 32. Mrc. 4, 32. — Das eigenthümliche Schicksal dieses Samens ist: dass er überhaupt gar nicht zur Entwickelung kommt, und zwar nicht wegen der Beschaffenheit des Bodens selbst — denn er ist auf gutes Ackerland ausgestreut worden — sondern weil ihm zu einer Entwickelung keine Zeit gelassen wird. Als Grund davon wird aber gedacht die Lage des Bodens in der unmittelbaren Nähe eines Verkehrsweges.

V. 6: Und Anderes fiel[1]) auf den Felsen, und aufgegangen verdorrte es, weil es keine Feuchtigkeit hatte. — ἐπὶ τὴν πέτραν (Matth.: ἐπὶ τὰ πετρώδη. Mrc.: ἐπὶ τὸ πετρῶδες) ist von solchem Acker zu verstehen, welcher Felsen zur Unterlage hat, auf welchem eine nur dünne Schicht fruchtbarer Erde ruht. (Matth. u. Mrc.: ὅπου οὐκ εἶχε γῆν πολλήν.) Der Ausdruck erklärt sich daraus, dass in Folge des Eineggens dieser Theil des Samens als unmittelbar auf den Felsen zu liegen kommend gedacht wird. — Das Schicksal dieses Samens wird 1) durch φυέν, 2) durch ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα beschrieben. Und zwar bezeichnet der erstere Ausdruck (φύεσθαι im N. T. nur hier, das Activum auch Hebr. 12, 15) das anfängliche, der zweite das spätere Schicksal des Samens. Zunächst — sollen wir uns denken — geht der Same auf (φυέν). Wenn der zuerst genannte Theil des Samens gar nicht erst zum Keimen gelangte, weil er unmittelbar nach der Aussaat durch das Darauftreten der dahin wandelnden Menschen auf der Oberfläche erhalten und in Folge dessen von den Vögeln ganz hinweggenommen wurde, so ist es bei diesem zweiten anders. Er bleibt ruhig an seiner Stelle, und gelangt in Folge dessen nicht bloss zum Keimen, sondern treibt auch Halme hervor Nach Matth. und Marc. geht diese Entwickelung ungewöhnlich schnell vor sich (εὐθέως ἐξανέτειλε), wovon als Grund angeführt wird: dass der Keim eine nur dünne Erdschicht zu durchbrechen hat (διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς). Mit dieser anfänglich scheinbar so günstigen Ent-

[1]) Statt ἔπεσεν (Rec.) haben BLRΞ κατέπεσεν.

wickelung steht jedoch die spätere in Gegensatz. Sie besteht darin, dass die lustig aufgesprosste Saat, weil sie aus der Tiefe nicht Feuchtigkeit an sich ziehen kann, bald verwelkt und endlich abstirbt. Von Matth. und Marc. wird dieser Hergang noch ausführlicher beschrieben, indem ein äusserer und ein innerer Factor genannt werden, welche diese Wendung herbeiführen. Der äussere ist das in die Höhesteigen der Sonne, welche die junge Saat sengt, wobei wohl nicht an das Höhersteigen der Sonne nach der Winterszeit (Lange, Stier), aber auch nicht an das Aufgehen derselben (so gewöhnlich), sondern an ihr Hochsteigen um die Mittagszeit zu denken ist. Der innere Factor ist die Mangelhaftigkeit der Wurzelbildung (*διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν*), welche darin ihren Grund hat, dass der Keim auf dem Felsen aufliegt. Beide zusammen bewirken ein Verdorren der Pflanze, noch ehe sie sich zur Frucht entwickelt hat, da der durch die Sonne verzehrte Lebenssaft sich nicht ersetzen kann. Das charakteristische Schicksal dieses Samentheiles ist: dass er wegen der steinigen Grundlage sich nur nach oben, nicht aber zugleich nach unten entwickeln kann und in Folge dessen nur ein geringes Maass von Lebenskraft hat, nach dessen Verbrauch die Pflanze, weil sie aus der Tiefe keine Feuchtigkeit an sich ziehen kann, den sengenden Sonnenstrahlen nicht genügenden Widerstand entgegenzustellen vermag. — *ἰκμάς* im N. T. nur hier.

V. 7: Und Anderes fiel mitten in die Dornen, und mitaufgewachsen erstickten es die Dornen. — Bei *ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν* ist nicht das aus Dornenpflanzen bestehende Gehäge des Ackers gemeint (Paul.), sondern Ackerboden, in welchem sich schon Dornensamen oder Dornenwurzeln befinden. — *συμφυεῖσαι* (im N. T. nur hier) nicht = oben darüber zusammengewachsen (Bois., Wolf, Hofm.), sondern: mitaufgewachsen. — *ἀπέπνιξαν* (im N. T. nur hier) *αὐτό* sie erstickten die Saat, indem sie schneller und üppiger wachsend ihr Licht und Luft raubten. — Dieser Same hat mit dem vorigen gemein, dass er die bereits angefangene Entwickelung nicht zu Ende führt, er unterscheidet sich von ihm aber darin, dass das frühzeitige Absterben der Saat aus einem anderen Grunde eintritt: nicht wegen mangelnder Tiefe des Bodens, sondern wegen dessen Unreinheit.

V. 8: Und Anderes fiel in[1]) das gute Land, und aufgegangen brachte es hundertfältige Frucht. — *ἀγαθήν* nicht: fruchtbar (Wolf, Kün.), denn das waren auch die bisher beschriebenen Theile des Ackers, sondern: frei von allen derartigen Mängeln, wie sie bisher hervorgehoben worden, so dass der Same ungestört durch äussere Einflüsse sich normal entwickeln konnte. — *ἑκατονταπλασίονα*

[1]) Statt *ἐπί* (Rec.) haben fast sämmtliche Zeugnisse *εἰς*.

hundertfältig d. h. im reichlichsten Maasse. — Dieser Same erreichte nicht bloss sein Ziel, sondern er brachte auch gemäss der grossen Fruchtbarkeit des Bodens die allerreichlichste Frucht. Wenn bei Matthäus und Marcus noch hervorgehoben wird, dass hinsichtlich der Reichlichkeit der Frucht bei diesem Samen wieder eine Verschiedenheit bestanden habe, indem derselbe theils dreissig, theils sechszig, theils hundert Früchte gebracht habe, so wird diese Verschiedenheit nicht als abhängig gedacht von der grösseren oder geringeren Güte des Samens, sondern vielmehr von der Verschiedenheit des Bodens, auf den er fiel, von dem vorausgesetzt wird, dass er, wenn gleich überall fruchtbar, doch es nicht überall in gleichem Maasse gewesen sei.

Zum Schluss fügt Jesus noch eine Mahnung zum Aufmerken hinzu. V. 8b: Indem er dieses sagte, rief er: Wer Ohren hat zu hören, der höre! — *ἐφώνει* er rief es mit erhobener Stimme, nachdem er das Gleichniss selbst in gewöhnlichem Tone gesprochen hatte. — Bei *ὦτα* sind nicht die geistlichen (Baumg.-Cr., Hofm. u. AA.), sondern die leiblichen Ohren gemeint. Die Mahnung geht also nicht dahin: dass die geistig Befähigten dem Sinn des Gleichnisses nachforschen sollen, sondern: dass seine sämmtlichen Zuhörer das mit ihren Ohren Vernommene sich merken und sich zu Herzen nehmen mögen. Dieselbe oder ähnliche Mahnungen zum Aufmerken finden sich auch Matth. 11, 15. 13, 43. Mrc. 4, 23. 7, 16. Luc. 14, 35. Off. 2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. 13, 9.

V. 9: Es befragten ihn aber seine Jünger sagend[1]): was dieses Gleichniss bedeute.[2]) — Nach Marcus geschah diese Frage, nachdem Jesus sich von der Menge wieder zurückgezogen hatte und sich mit seinen Jüngern allein befand. — *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* sind, wie aus der Vergleichung des Marcus (*οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*) hervorgeht, nicht bloss die Apostel, sondern sämmtliche in seiner Nähe befindlichen Jünger. — *λέγοντες* wie 1, 63. 5, 21. 7, 39. 8, 54. — *τίς εἴη ἡ παραβολὴ αὕτη* = was dieses Gleichniss wäre d. h. welchen Sinn es habe. Von Matthäus wird die Frage ungenauer mit den Worten: *διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς*; wiedergegeben.

V. 10: Er aber sprach: Euch ist gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen, den Uebrigen aber (ist nur gegeben, dieselben) in Gleichnissen (zu vernehmen), damit sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen. — Jesus will hiermit den Grund nennen, warum er auf den Wunsch der Jünger

[1]) *λέγοντες* (Rec.) fehlt in Sin BDLΔΞ und den meisten Versionen.

[2]) *αὕτη*, welches die Rec. hinter *παραβ.* hat, stellen Sin B vor *εἴη*.

einzugehen und ihnen das Gleichniss zu erklären bereit sei. Als solchen nennt er: dass ja die Jünger dazu bestimmt seien, die Geheimnisse des Gottesreiches zu erkennen. Ihnen stellt er aber die stumpfsinnige Masse gegenüber, von der er sagt, dass sie nur die Bestimmung habe, das sinnliche Bild zu vernehmen, weil an ihr der alttestamentliche Ausspruch sich erfüllen müsse, dass sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen. — *δέδοται γνῶναι* sc. von Gott. Jesus meint diess nicht von der den Jüngern durch Aufschliessung ihres inneren Sinnes schon jetzt verliehenen Fähigkeit, die Geheimnisse auch ohne parabolische Versinnlichung zu verstehen (Paul., Kün., Mey., Ew., Bl., God., Keil), sondern von der im göttlichen Rathschluss ihnen bestimmten Erkenntniss (Olsh., de W., Neand., Weiss). — *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* die dem natürlichen Menschen verborgenen Verhältnisse des Reiches Gottes, wie sie auch durch das vorgetragene Gleichniss dargestellt werden. — *τοῖς λοιποῖς* (Matth.: *ἐκείνοις*, Mrc.: *ἐκείνοις τοῖς ἔξω*) d. i. nicht: Juden und Heiden (Schanz), sondern: der grossen stumpfsinnigen Menge, zu der er eben geredet hatte. — Zu *ἐν παραβολαῖς* ist nicht sowohl *πάντα γίνεται* (Grot.) oder *λαλεῖται τὰ μυστήρια* (Mey., God., Ew., Weiss) oder *δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια* (Oosterz., (Nösg.) zu ergänzen, sondern etwa: *δέδοται ἀκούειν τὰ μυστ.* Sinn: Der grossen Menge ist von Gott bestimmt, die göttlichen Wahrheiten nur in Bildern zu vernehmen, bei welcher Weise des Hörens das durch sie Abgebildete ihnen verhüllt bleibt. — Jesus fügt noch hinzu: *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν*, womit er auf Jes. 6, 9 hinweist. *ἵνα* nicht = *ὅτι* (Starke, Kün.), sondern Angabe des göttlichen Zweckes. *βλέποντες* und *ἀκούοντες* von dem äusseren Sehen und Hören, *βλέπωσι* und *συνιῶσι* von dem geistigen Verständniss. Jesus will damit nicht sagen: die Gleichnissreden seien dazu bestimmt, das Volk durch Verhüllung der göttlichen Wahrheiten immer mehr zu verstocken und so dem Untergang entgegenzuführen (God.), sondern aus ihm Sehende zu machen ähnlich denen, von welchen Jesaias redet, welche „sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen“ d. h. ihm bei seinem Mangel wahren Sehens und Verstehens wenigstens eine gewisse Erkenntniss beizubringen durch Vorführung sinnlicher Bilder. Ein Erkennen, bei welchem man nur das sinnliche Bild fasst, durch welches der Gedanke dargestellt wird, ist ja in der That ein Sehen, bei welchem man nicht sieht, und ein Hören, bei welchem man nicht versteht. Jesus wollte durch seine parabolische Vortragsweise nicht ein wahres Erkennen beim Volke verhüten, sondern: weil ein solches bei ihm nicht möglich war, wenigstens jenes halbe Erkennen herbeiführen. Zu beachten ist, dass er die Worte des Jesaias, wenn auch in freier

Weise, zu seinen eigenen macht, daher die leicht missverständliche Ausdrucksweise.

Nach diesen Einleitungsworten, durch welche Jesus sich bereit erklärt hat, die Jünger im Unterschiede von der unempfänglichen Masse in den Sinn des Gleichnisses einzuführen, lässt er darauf V. 11—15 eine Erklärung der Hauptpunkte desselben folgen. Die Ueberleitung zu derselben bilden die Worte

V. 11a: Das Gleichniss aber ist dieses. — *ἔστιν αὕτη* d. h. es ist folgender Beschaffenheit, hat folgenden Sinn. — Hierauf folgt die Deutung selbst.

b: Der Same ist das Wort Gottes. — *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* d. h. die auf Befehl Gottes an die Menschen ergehende Verkündigung des Evangeliums (Matth.: *ὁ λόγος τῆς βασιλείας*). Jesus stellt das Wort Gottes unter dem Bilde des Samens dar nicht nur, um es als etwas Lebenskräftiges zu bezeichnen, sondern auch weil es, um seine Lebenskraft zu bethätigen, in derselben Weise einer Einsenkung in die menschlichen Herzen bedarf, als der Same in den Acker gestreut werden muss, und ebenso wie dieser begünstigender Umstände bedarf. — Eine Deutung des Säemanns und des Ackers unterlässt Jesus, weil diese sich von selbst ergab, wenn man wusste, was unter dem Samen zu verstehen sei. Er geht sogleich dazu über, die einzelnen speciellen Züge des Gleichnisses zu deuten.

V. 12: Der aber am Wege seiende (Acker) bedeutet die, welche hören[1]); nachher kommt der Teufel und nimmt das Wort von ihrem Herzen hinweg, damit sie nicht gläubig geworden gerettet werden. — Zu *οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν* ergänzt man in der Regel entweder *ὄντες* (Ros., de W.) oder *σπειρόμενοι* und denkt an die Menschen, indem man letzteres entweder erklärt: die an dem Wege besäet sind (Euthym., Beza, Erasm., Schmidt, Elsner, Kün., Ros.) oder: die an dem Wege gesäet sind (Mey., God., Nösg.), und diess für eine elliptische Ausdrucksweise ansieht = *τὸ παρὰ τὴν ὁδὸν τούτων ἐστίν, οἱ* (Mey.) oder = *οἱ δὲ τῷ σπόρῳ παρὰ τὴν ὁδὸν πεσόντι ὅμοιοι* (Nösg.) oder = die, bei denen der Same längs dem Wege hinfällt (Weiss). Allein natürlicher versteht man *οἱ δέ* von dem neben dem Wege hinlaufenden Ackerstreifen = *τὸ παρα τὴν ὁδόν*, und nimmt an, dass Genus und Numerus von *οἱ ἀκούοντες* attrahirt ist. — *οἱ ἀκούοντες* nicht: die, welche nur hören, ohne zu verstehen (Starke, Paul., Oosterz., God.), sondern so mit dem Folgenden zu verbinden, als ob *μέν — δέ* stünde = welche zwar das Wort hören, denen es der Teufel aber wieder aus dem Herzen reisst.

[1]) Statt *ἀκούοντες* (Rec.) haben Sin BLΞ *ἀκούσαντες*.

— εἶτα darnach sc. nach dem Hören, so dass also das Wort nicht Zeit hat, sich im Herzen festzusetzen. — ἔρχεται schildert das Herannahen des Teufels, bereit, sich auf die Beute loszustürzen. — ὁ διάβολος Deutung der Vögel des Himmels. — ἵνα μὴ κτλ. Bezeichnung der Absicht des Teufels, welche dahin geht, der Entstehung des Glaubens zuvorzukommen, welcher, wenn er zu Stande käme, die Rettung herbeiführen würde. — Zu beachten ist, dass Jesus das κατεπατήθη (V. 5) nicht besonders erklärt; denn es hatte keine selbstständige Bedeutung, sondern war nur hervorgehoben worden, um erklärlich zu machen, wie die Vögel den Samen, ungeachtet über ihn die Egge hinweggegangen war, um ihn unter den Boden zu bringen, wegfressen konnten. — Nach dieser Auslegung denkt Jesus bei diesem ersten Theil des Ackers an diejenigen Hörer des Evangeliums, welche dasselbe nur äusserlich hören, ohne auch nur einen flüchtigen Eindruck auf ihr Inneres von demselben zu empfangen. Als Grund dieser mangelnden Wirkung hat man sich nicht zu denken: dass sie an sich für das Evangelium unempfänglich, gefühllos, hartherzig wären (so gewöhnlich). Denn der Boden, mit welchem sie nach dem Gleichniss verglichen werden, ist ja weder unfruchtbar noch vor dem Säen festgetreten, sondern fruchtbares und wohlbereitetes Saatland, auf welches die Füsse der Menschen erst treten, nachdem es den Samen bereits in sich aufgenommen hat. Vielmehr liegt der Grund der Wirkungslosigkeit lediglich darin, dass die Menschen, an die hier Jesus denkt, noch ganz der Welt und ihrem Treiben angehören, wodurch bewirkt wird, dass sie dem Evangelio nicht die gebührende Aufmerksamkeit schenken, und in Folge dessen dasselbe auch nicht verstehen (Matth. 13, 19: μὴ συνιέντος). Diess spricht Jesus damit aus, dass er sie mit Ackerland vergleicht, das neben dem Wege liegt und nach der Besäung von Menschen begangen wird, so dass der Same auf der Oberfläche liegen bleibt, weil die Egge es nicht in den bereits festgetretenen Boden hineinzubringen vermocht hat. Der Weg ist nämlich Symbol der Welt mit ihrer äusseren Geschäftigkeit und Unruhe. Der neben dem Wege liegende Theil des Ackers bezeichnet also diejenigen, welche, während sie das Wort Gottes kören, ihrem Herzen nach noch ganz unter dem Einflusse der Welt stehen, deren Interessen ihr Inneres bewegen, und deren Einwirkung sie sich willig hingeben, so dass sie für das Evangelium keinen Sinn und keine Zeit haben. Die Welt aber ist die Sphäre des Teufels. Indem sich nun solche der Welt hingeben, ist es natürlich, dass der in ihr herrschende Teufel so auf sie einwirkt, dass bald jede Erinnerung an das gehörte Evangelium wieder verschwindet, und eine Neubelebung ihres Inneren durch dasselbe unmöglich wird.

V. 13: Der aber auf dem Felsen[1]) (aufliegende Theil des Ackers bedeutet) die, welche, sobald sie es gehört haben, mit Freuden das Wort aufnehmen, und dabei haben diese nicht Wurzel; welche auf (kurze) Zeit glauben und zur Zeit der Versuchung abfallen. — *οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας* ebenso wie *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* in V. 12. — Den ersten Relativsatz nehmen Weiss, Hofmann und Keil als Apposition von *οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας*, *καὶ οὗτοι* aber als Wiederaufnahme des Subjects = „auch diese haben ebenso wenig wie die am Wege keine Wurzel". Doch ist es gewiss natürlicher, vor *οἵ* ein *εἰσί* zu ergänzen (de W., Mey., God., Bl., Nösg.). Das folgende *καί* ist dann nicht: und zwar (Mey.), noch weniger = aber (Bl.), aber auch nicht = auch (Nösg.), sondern = und dabei. — Jesus giebt die Deutung in zwei Gegensätzen, deren jeder mit *οἵ* eingeführt wird. Er bedeutet — sagt er — 1) diejenigen, welche das Wort in dem Zeitpunkte, in dem sie es hören, mit Freude aufnehmen, dabei aber keine Wurzel haben; 2) welche auf Zeit glauben, zur Zeit der Versuchung aber abfallen. — Mit *ὅταν ἀκούσωσι κτλ.* wird der Anfang ihrer Entwickelung charakterisirt: in dem Zeitpunkt, in dem sie zuerst das Evangelium zu hören bekommen, bringen sie ihm freudige Begeisterung entgegen. Mit dieser Begeisterung ist aber auch noch etwas Anderes verbunden, das durch *καὶ οὗτοι ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν* bezeichnet wird und auf ihren Mangel an Kraft hinweist und ihre Zukunft in einem üblen Lichte erscheinen lässt. Je tiefer bei einer Pflanze die Wurzeln in das Erdreich hineingreifen, desto lebenskräftiger ist sie und in Folge dessen desto mehr im Stande, einer ungünstigen Witterung zu widerstehen. Solche Widerstandsfähigkeit haben sie aber nicht, weil sie das Wort Gottes nicht in die Tiefe ihrer Herzen haben eindringen lassen. Was das für Folgen für sie hat, wird durch den zweiten Relativsatz ausgesprochen: *οἳ πρὸς καιρὸν πιστεύουσι καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται.* — *πρὸς καιρόν* nicht: nach dem Wetter (Ew.), sondern: auf kurze Zeit, eine Weile (vgl. 1 Cor. 7, 5). — *πειρασμοῦ* Versuchung d. h. hier Anfeindung, Anfechtung äusserer Art, durch welche die Aechtheit ihres Glaubens auf die Probe gestellt wird (Matth. und Mrc.: *γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον*). — *ἀφίστασθαι* absol. nur hier. — Jesus denkt bei diesen an die oberflächlichen Hörer des Wortes, auf welche, weil sie leicht erregbar sind, letzteres einen grossen Eindruck macht, ohne dass sie es aber in die Tiefe ihres Herzens aufnehmen. Sie verhalten sich empfänglich gegen das Evangelium, aber nur nach der Oberfläche ihres Herzens, während das Innere desselben spröde und hart bleibt. Weil es bei

[1]) Statt *ἐπὶ τῆς πέτρας* (Rec.) haben Sin D *ἐπὶ τὴν πέτραν*.

ihnen nicht zu wahrer Bekehrung kommt, hat ihr Glaube aber auch keinen Bestand. Sobald das Wort Gottes sich in ihren Herzen weiter ausbreiten will, stösst es auf den Stein, oder mit anderen Worten: ihr Glaube ist nicht lebenskräftig und vermag darum bei ihnen nicht die in seinem Wesen liegenden Consequenzen zu ziehen. Darum aber bleiben sie Christo auch nur so lange treu, als er nicht ernste Anforderungen an sie stellt. Kommt es aber auf Selbstverleugnung an, so sind sie sogleich bereit, sich von ihm loszusagen.

V. 14: Das aber in die Dornen Gefallene — diess bedeutet die, welche gehört haben, und (alsdann) werden sie von Sorgen und Reichthum und Lüsten des irdischen Lebens mitten auf dem Wege erstickt und bringen nicht zur Reife. — Was die Construction betrifft, so ist *τὸ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν* ein vorangestellter, absoluter Nominativ, worauf gesagt wird, was unter dem Ackertheile, auf welchen dieser Theil des Samen gefallen, zu verstehen sei, doch so, dass wie V. 12 mit *ἀκούσαντες* die anfängliche Structur abgebrochen und hierauf in einem besonderen Satz gesagt wird, was mit ihnen geschehe, nachdem sie gehört haben. Dagegen betrachten Weiss, Hofmann und Keil mit Unrecht *πορευόμενοι* als noch zu *εἰσιν* gehörig, coordinirt dem *ἀκούσαντες*, und nehmen an, dass sich mit *συμπνίγονται* asyndetisch ein neuer Satztheil anschliesse. — *εἰς τὰς ἀκάνθας* nicht: auf die Dornen, sondern: in die Dornen d. h. in den dornichten Boden. — *οὗτοι* nicht Wiederaufnahme von *τὸ πεσόν* (so gewöhnlich), da der Same selbst nicht Bild der Menschen sein kann, sondern = dieser Ackertheil d. h. der Ackertheil, auf welchen dieser Same gefallen. — *ἀκούσαντες* ist nicht = *ἀκούοντες* (V. 12) und vom äusseren Hören zu verstehen, sondern vom darauf Hören, dem gläubigen Aufnehmen. Der Aorist weist auf den in der Vergangenheit liegenden einmaligen Act hin, durch welchen sie zum Glauben kamen. — *ὑπὸ μεριμνῶν κτλ.* verbinden viele Ausleger mit *πορευόμενοι* (Kypke: a curis occupati. Euthym., Luth., Heum., Paul., Born., Mey., Oosterz., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Nösg.: von Sorgen getrieben davonziehend, unter Sorgen dahingehend, Holtzm.). Doch findet sich dieser Gebrauch der *ὑπό* wohl im classischen Griechisch, nirgends aber im Hellenistischen. Besser daher zieht man die Worte zu *συμπνίγονται* (so gewöhnlich). — Die beiden Genitive *πλούτου* und *ἡδονῶν* sind nicht von *μεριμνῶν* abhängig (Paul.: Sorgen theils für das Reichwerden theils für wollüstige Lebensgenüsse), auch ist *μεριμνῶν καὶ πλούτου* nicht Hendiadyoin (Kypke, Kün., Ros.), sondern es werden drei Dinge genannt als Ursache des Ersticktwerdens. — *τοῦ βίου* gehört nicht zu allen drei Substantiven (Mey., Bisp., Weiss, Schanz), da *ὁ πλοῦτος τοῦ βίου* ein unnatürlicher Ausdruck wäre,

sondern nur zu ἡδονῶν (Holtzm.). — Unter μεριμναί sind nicht Sorgen im Allgemeinen zu verstehen (1 Petri 5, 7) d. h. Alles, was den Menschen bekümmert, innerlich beunruhigt, sondern, wie die Zusammenstellung mit πλοῦτος nahe legt, speciell die Sorgen des Armen für die nothwendigen Lebensbedürfnisse. — Bei πλοῦτος denkt Jesus nicht an das Streben nach irdischer Habe (God.), sondern an alle die Hindernisse, welche ein grosser Besitz dem Streben nach dem Reiche Gottes in den Weg legt (vgl. Matth. 19, 23 f. Mrc. 10, 23). — ἡδοναὶ τοῦ βίου Genüsse, Freuden des irdischen Lebens, welche den Menschen berauschen, so dass er von ihnen hingenommen nach höheren Genüssen, der Glückseligkeit des Reiches Gottes, nicht mehr verlangt. — πορευόμενοι ist nicht mit ὑπὸ μεριμνῶν κτλ. zu verbinden (siehe oben), sondern ist eine selbstständige Näherbestimmung von συμπνίγονται. Mit Unrecht hat man es mitunter für einen überflüssigen (Syr., Kün., Ros.) oder nur malerischen (de W., Bl., Bisp.) Zusatz angesehen. Auch soll es nicht das Allmähliche, langsam Fortschreitende, des Ersticktwerdens bezeichnen (Maj., Wettst., Grot., Beng., Kün., Ros., Ew.) oder das unruhige Treiben, geschäftige Hin- und Hergehen der Menschen, von denen die Rede ist (God.); noch weniger darf erklärt werden: digressi ab audito verbo (Beza, Cler., Elsn., Wolf, Valck.), was sowohl die Stellung als das Praes. verbietet (man würde dann erwarten zu lesen: ἀκούσαντες καὶ πορευθέντες ὑπὸ κτλ.). Vielmehr bezeichnet es den Zeitpunkt des Ersticktwerdens. Sinn: Noch während sie wandeln d. h. mitten auf dem Wege, noch ehe sie an's Ziel gelangt sind, werden sie erstickt. — συμπνίγονται nicht: suffocant sc. verbum (Luth., Kypke, Kün., Ros.), denn das Object hätte ausdrücklich genannt werden müssen, sondern: sie werden erstickt, nämlich die Menschen, welche das Wort gehört haben, hinsichtlich des geistigen Lebens, welches durch das Wort in ihnen gegründet worden war. — καὶ οὐ τελεσφοροῦσι (der Ausdruck nur hier im N. T.) Folge des Ersticktwerdens: und so bringen sie nicht zur Reife, tragen sie nicht völlig aus, d. h. ihre Entwickelung wird abgebrochen, ehe sie zur Frucht geführt hat. — Jesus meint bei diesem dritten Theile des Ackers die Unlauteren, welche von Anfang an sich nicht aufrichtig dem Evangelio hingeben, sondern Christo und der Welt zugleich dienen wollen. Wenn es der zweiten Klasse an Tiefe der Erkenntniss, sowie an Festigkeit und Energie des Willens fehlte, so fehlt es dieser an Wahrheit. Jene meinten es aufrichtig mit ihrem Bekenntniss, aber sie täuschten sich über sich selbst und über Christum. Sie trauten sich eine Kraft zu, die sie nicht besassen, und von Christo wähnten sie, dass er nicht so ernste Anforderungen an seine Jünger stelle. Die Repräsentanten der dritten Klasse dagegen wissen sehr

wohl, was es mit dem Bekenntniss zu Christo auf sich habe, aber eben darum geben sie sich Christo nicht völlig hin, denn sie wissen sehr wohl, dass sie dann mit der Welt brechen müssten, was sie doch nicht wollen. Hiermit hängt es zusammen, dass das Wort Gottes schliesslich auch bei ihnen seinen Zweck nicht erreicht. Denn es kann nicht fehlen, dass die sündlichen Neigungen, die sie in ihrem Herzen nähren, mit der Zeit immer mächtiger werden und endlich das ganze Herz in Beschlag nehmen, so dass die durch das Wort gewirkte neue Sinnesrichtung neben ihnen keinen Raum mehr hat und schliesslich ganz von ihnen erstickt wird (Vgl. Göbel S. 62).

V. 15: Das aber im guten Lande, das sind diejenigen, welche, nachdem sie das Wort in einem guten und braven Herzen gehört haben, es festhalten und in Geduld Frucht bringen. — *τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ* sc. *ὄν*. — *οἵτινες* welche von der Beschaffenheit sind, dass sie. — *ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ* gehört nicht zu *κατέχουσι* (Paul., Ros., Ew., Göb., Schanz, Holtzm.), sondern zu *ἀκούσαντες* (Oosterz., Hofm.), bei dem es steht, und soll das Hören als ein aufrichtiges bezeichnen. *καλὸς καὶ ἀγαθός* nicht wahrhaft sittlich (Mey., Weiss, Schanz), sondern: lauter, frei von allen den Mängeln, welche bei den drei ersten Klassen genannt worden waren. Es soll damit die rechte Disposition zum Hören bezeichnet werden (Oosterz.). Jesus bedient sich eines doppelten Ausdrucks, um den Begriff recht nachdrücklich hervorzuheben. — *τὸν λόγον κατέχουσι* (vgl. 1 Cor. 11, 2. 15, 2. 1 Thess. 5, 21) sie halten es fest, damit es ihnen nicht wieder verloren gehe, weil sie es als einen Schatz erkannt haben. — *ἐν ὑπομονῇ* bezeichnet nicht bloss die Unablässigkeit, die ununterbrochene Fortdauer des Fruchtbringens (Kün., Mey., Weiss), sondern zugleich die Geduld und Standhaftigkeit, deren es bei ihnen bedarf, um nicht müde zu werden gegenüber den mannigfachen Hindernissen, die sich ihnen entgegenstellen (Grot., Beng., Paul., Ros., God., Schanz). — Jesus meint bei diesem Theil des Ackers diejenigen, welche dem Evangelio nicht nur ein empfängliches Herz entgegenbringen und dasselbe mit wahrem Glauben aufnehmen, sondern auch, nachdem sie es aufgenommen, dasselbe fortdauernd zur Richtschnur ihres Lebens machen, so dass letzteres an ihnen je länger je mehr, und endlich in vollem Maasse seinen Zweck: eine völlige Neugestaltung des ganzen Lebens zu wirken, wirklich erreicht.

Man hat den Zweck dieses Gleichnisses verschieden bestimmt. Während die Meisten annahmen, Jesus wolle den Jüngern die Verschiedenartigkeit des Erfolges erklärlich machen, welchen seine messianische Wirksamkeit bis dahin beim Volke gefunden, insbesondere sie darüber belehren, warum seine Predigt nur sehr theilweise

den Erfolg habe, den sie bezwecke (z. B. Paul., Göbel, Grau, Hofm. S. 207, Nösg.), nimmt Jülicher und Holtzmann an, Jesus wolle an einem concreten Falle das allgemeine Gesetz veranschaulichen, welches auch im Himmelreich gelte: dass keine Arbeit und kein Aufwand an Kraft oder Habe überall gleichen Erfolges, gleichen Segens, gleicher Aufnahme sicher sei, dass immer Vieles umsonst, Vieles aber auch mit Frucht und Lohn gethan werde, er wolle ebensowohl unberechtigtem Pessimismus als unberechtigtem Optimismus steuern. Dagegen nahm Hofmann (S. 212) an: Jesus wolle seine Jünger darüber belehren, welche Erfolge sie einst bei ihrer Verkündigung des Wortes Gottes zu erwarten haben, endlich Weiss: er wolle mit dem Gleichniss der Erwartung des Volks entgegentreten, dass die Gründung des Gottesreiches durch eine äussere, mit unfehlbarem Erfolge begleitete, Machtübung eintreten werde, indem er ihm kundthue, dass dieselbe vielmehr auf dem Wege einer geistigen Wirksamkeit geschehe, die freilich in den Menschenherzen auf mannigfache Hindernisse stosse und darum bei Vielen erfolglos bleibe. Doch werden alle diese Annahmen durch den Zusammenhang, in dem die Parabel bei Lucas steht, jedenfalls nicht begünstigt. Lässt man sich durch diesen bestimmen, so ist vielmehr anzunehmen, dass Jesus dem Volk, das jetzt in grossen Schaaren um ihn versammelt war und fortwährend ihm zuströmte, um sein Wort zu hören, insbesondere aber seinen Jüngern, zum Bewusstsein führen will, dass es nicht bloss darauf ankomme, dass man überhaupt das Wort höre, sondern vielmehr wie man es höre, und wie man sich, nachdem man es gehört, demselben gegenüber verhalte. Jesus erkannte, dass in den Meisten derer, welche ihm zuströmten, wohl in Folge seiner Predigt ein gewisses Heilsbedürfniss erwacht sei, dass aber die Beschaffenheit ihrer Herzen eine solche sei, welche nicht erwarten lasse, dass das Evangelium an ihnen seinen Zweck wirklich erreichen werde. Alle diese nun will er durch das Gleichniss warnen, das Evangelium vergeblich gehört zu haben, indem er sie auf die mancherlei Ursachen hinweist, welche auf die Wirksamkeit desselben störend einwirken können. Dagegen will er zugleich seine wahren Jünger zur Standhaftigkeit und treuen Bewahrung des in ihr Herz aufgenommenen Wortes ermahnen, indem er ihnen die Folgen solchen Verhaltens zeigt.

Auf die Deutung des Gleichnisses lässt Jesus V. 16—18 noch einige Sentenzen folgen, die auch bei Marcus (4, 21—25) an dieser Stelle mitgetheilt werden, während sie bei Matthäus in ganz anderen Zusammenhängen sich finden (vgl. Matth. 5, 15. 10, 26. 13, 12. 25, 29).

V. 16: Niemand aber, der eine Leuchte angezündet, bedecket sie mit einem Gefässe oder setzt sie unter ein

Bett, sondern auf einen Leuchter setzt er sie[1]), damit die Eintretenden das Licht erblicken. Vgl. Matth. 5, 15. Mrc. 4, 21. Luc. 11, 33. — σκεῦος Gefäss, Hausgeräth, ein allgemeinerer Ausdruck statt des speciellen, ein ganz bestimmtes Gefäss bezeichnenden, μόδιον, der in den Parallelstellen dafür sich findet. — κλίνη ein Ruhebett, eine mit Polstern belegte Bank. — Sinn: Da eine angezündete Leuchte nur den Zweck haben kann, Anderen zur Erleuchtung zu dienen, so wäre es verkehrt, wenn man ihr einen Platz anweisen wollte, auf welchem ihr Licht nicht gesehen werden kann. — Jesus kehrt hiermit zu dem V. 10 ausgesprochenen Gedanken zurück: dass die Jünger dazu bestimmt seien, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen. Um dieser Bestimmung willen hat er ihnen bereits das Gleichniss erklärt. Jetzt fügt er noch hinzu, wie er die Absicht gar nicht gehabt haben könne, ihnen durch die bildliche Einkleidung die Wahrheit zu verhüllen: weil er ja damit dem Zwecke seiner Sendung entgegentreten würde: ein Licht anzuzünden, welches Allen leuchte. Wie man eine angezündete Leuchte so stelle, dass sie ihren Zweck auch wirklich erfüllen könne, so beabsichtige auch er mit seinen Gleichnissen die durch sie abgebildeten Wahrheiten kund werden zu lassen. — Andere bestimmen den Zusammenhang mit dem Vorangehenden anders. So Oosterzee: Jesus wolle die Jünger ermahnen, das, was er von dem mancherlei Acker gesagt, sich zu Nutze zu machen und das Wort in einem guten Herzen aufzunehmen, weil das Licht seinem Zwecke gemäss einst Alles erleuchten, auch die Frucht der Predigt an jedem Einzelnen offenbar machen werde. Andere (Erasm., Starke, de W., Mey., Weiss, Keil, Bisp.): Jesus wolle die Jünger ermahnen, das Licht, das er ihnen durch seine Auslegung angezündet, nicht für sich zu behalten, sondern weiter leuchten zu lassen.

V. 17: Denn nicht giebt es Verborgenes, was nicht offenbar werden, noch Geheimes, was nicht erkannt werden wird[2]) und an's Offene (zur Oeffentlichkeit) käme. Vgl. Matth. 10, 26. Mrc. 4, 22. Luc. 12, 2. — Es enthalten diese Worte eine Begründung des im vorigen Verse enthaltenen Gedankens: dass wie das Licht seinen Platz auf dem Leuchter habe, so auch die im Gleichniss enthaltene Wahrheit nur für die Oeffentlichkeit bestimmt sein könne, durch Hinweisung auf das allgemeine Gesetz, nach welchem jede, auch noch so verborgene, Wahrheit für die Oeffentlich-

[1]) Statt ἐπιτίθησιν (Rec.) haben Sin BDLFΔΞ τίθησιν.

[2]) Statt οὐ γνωσθήσεται (Rec.) haben Sin BLΞ οὐ μὴ γνωσθῇ.

keit bestimmt ist. — Jesus spricht denselben Gedanken in zwei Parallelsätzen aus, um ihn nachdrücklicher hervorzuheben.

Zum Schluss lässt Jesus noch eine Ermahnung an die Jünger folgen, das Ihrige zu thun, um die Wahrheit sich anzueignen, und giebt die Verheissung, dass solches Streben Erfolg haben werde. V. 18: Sehet nun zu, wie ihr höret; denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer da nicht hat, dem wird auch das, was er zu haben sich dünkt, genommen werden. Vgl. Matth. 13, 12. 25, 29. Mrc. 4, 25. Luc. 19, 26. — *βλέπετε* sehet zu, habet Acht (vgl. Mrc. 13, 23. 33. 1 Cor. 3, 10. Eph. 5, 15). — *οὖν* demnach d. h. da ihr für die Erkenntniss der göttlichen Geheimnisse bestimmt seid. — *πῶς* in welcher Weise d. h. nicht flüchtig, sondern mit Aufmerksamkeit. Holtzmann unrichtig: in welcher, euch auszeichnenden, Weise. — Als Object von *ἀκούετε* ist nicht das Wort Gottes im Allgemeinen zu denken, wie von einem solchen Hören im Gleichniss die Rede gewesen war, so dass der Sinn wäre: „Sehet zu, dass ihr nicht zu den drei ersten, sondern zu der letzten Klasse der im Gleichniss beschriebenen Hörer gehört“ (Starke), sondern die Worte Jesu, durch welche dieser bemüht ist, ihnen zu der Erkenntniss der göttlichen Geheimnisse zu verhelfen, für welche sie bestimmt sind. — Zur Begründung seiner Ermahnung führt Jesus eine allgemeine Sentenz an, welche den von irdischen Verhältnissen entnommenen Erfahrungssatz ausspricht: dass die Erwerbsfähigkeit des Menschen von der Grösse seines schon vorhandenen Besitzes abhänge. — *ὃς ἂν ἔχῃ* bezieht sich nicht auf den Besitz der rechten Aufmerksamkeit (Weiss, Holtzm.), auch nicht auf die durch Achtsamkeit gewonnene Erkenntniss (Mey., God., Hofm., Keil) oder den rechten Gebrauch derselben (Ros.: qui tradita sibi doctrina recte utitur), sondern auf den geistigen Besitz, den die Jünger schon jetzt durch den Glauben sich angeeignet haben, um dessen Willen sie solche sind, welche für die Erkenntniss der göttlichen Geheimnisse bestimmt sind. — Sinn: Denn ihr habt bereits einen geistigen Fonds in euch, auf dessen Grundlage es euch leicht werden wird, unter Beistand des göttlichen Geistes die Wahrheit euch immer vollständiger anzueignen, so dass euer Bemühen nicht vergeblich sein wird, während die grosse Menge nichts in sich hat und daher der Fähigkeit ermangelt, sich in den Besitz der wahren Erkenntniss zu setzen. — *δοκεῖ* nicht abundirend (Hamm., Elsn., Kypke, Starke, Kün., Ros.), auch bezeichnet es nicht die Unsicherheit des vorhandenen Besitzes (Grot., de W.) oder das Nichtgebrauchmachen von dem, was man hat (Beng: videtur habere qui non utitur), sondern den nur in der Vorstellung vorhandenen Besitz. Sinn: Wer bei wirklichem Nichtbesitz doch sich dünkt reich zu sein, dem wird

dieser vermeintliche Besitz entzogen werden, d. h. der Erfolg wird ihn als einen blossen Scheinbesitz darstellen. Jesus hat bei diesen letzten Worten vorzugsweise die Pharisäer und Schriftgelehrten im Auge, die, während sie an allen wahren Gütern arm waren, doch sich für reich ansahen. Von diesen sagt er, dass ihr vermeintlicher Besitz ihnen werde genommen werden, indem sich darstellen werde, dass ihre Weisheit, auf die sie so stolz sind, sie nicht zum Heile führe.

2. Besuch der Mutter und Brüder Jesu.

C. 8. V. 19—21. Vgl. Matth. 12, 46—50. Mrc. 3, 31—35.

Aus der Art, in welcher Lucas das im Folgenden erzählte Ereigniss an das vorige anknüpft, erhellt nichts über das zeitliche Verhältniss beider zu einander. Doch lässt der Umstand, dass er gerade jetzt jenes Besuches der Verwandten Jesu Erwähnung thut, schliessen, dass nach der ihm zugegangenen Tradition derselbe ungefähr in der Zeit geschehen sein muss, von der er im unmittelbar Vorangehenden geredet hat. Und damit stimmen auch die beiden anderen Synoptiker überein, welche beide ihn mit dem Parabelvortrag in Verbindung setzen (Matthäus ihn sogar auf denselben Tag verlegt), wenngleich sie ihn demselben vorangehen lassen. Hervorzuheben ist jedoch, dass Lucas ihn kürzer und weniger anschaulich erzählt, was wohl damit zusammenhängt, dass es ihm bei Erzählung desselben nicht darauf ankommt, über die Verwandten Jesu und über ihren damaligen Glaubensstand eine Mittheilung zu machen, sondern nur auf den bei Gelegenheit jenes Vorgangs von Jesu über seine Jünger gethanen Ausspruch, welcher dem Evangelisten besonders bedeutsam erschien, weil er das hohe Interesse bewies, das Jesus jetzt seinen Jüngern zugewendet hatte. Dieser Ausspruch stand ihm auf gleicher Linie mit den V. 16—18 mitgetheilten. Wenn diese zeigten, dass das Streben Jesu jetzt vorzugsweise darauf gerichtet war, die Jünger tiefer in die göttlichen Wahrheiten einzuführen, so zeigt der im Folgenden mitgetheilte, wie eng sich Jesus mit ihnen verbunden gefühlt habe.

V. 19: Es langten[1]) aber bei ihm seine[2]) Mutter und Brüder an, und konnten wegen des Volkes nicht mit ihm zusammenkommen. — *πρὸς αὐτόν* = in seiner Nähe. — Mrc. 3, 32 erwähnt ausser der Mutter und den Brüdern Jesu auch dessen Schwestern. Was diese Verwandten jetzt zu ihm geführt habe, wird von Lucas verschwiegen. Zur Ergänzung dient der Bericht des Marcus

[1]) Statt *παρεγένοντο* (Rec.) haben BDX *παρεγένετο*.

[2]) Hinter *μήτηρ* haben Sin D *αὐτοῦ*, welches in der Rec. fehlt.

(vgl. 3, 20 ff.). — διὰ τὸν ὄχλον setzt voraus, dass Jesus bei ihrer Ankunft von einer grossen Volksmenge umgeben war (ebenso nach Mrc. 3, 32). Vielleicht ist an dieselbe zu denken, als von welcher V. 4 die Rede war. Doch ist die Localität jetzt eine andere. Denn nach V. 20 (vgl. auch Mrc. 3, 20) befindet sich Jesus jetzt nicht im Freien, sondern in einem Hause, dessen Zugänge durch die Volksmenge versperrt sind, wodurch es den Angehörigen Jesu unmöglich gemacht wird, bis zu ihm selbst vorzudringen und ihn zu sprechen. — συντυχεῖν (im N. T. nur hier) αὐτῷ von unmittelbarem Zusammenkommen behufs einer Unterredung.

V. 20: Und[1]) es ward ihm gemeldet, indem man sagte:[2]) Deine Mutter und deine Brüder stehen draussen, dich zu sehen wünschend.[3]) — καὶ ἀπηγγέλη Folge des οὐκ ἠδύναντο. Das vergebliche Bemühen der Verwandten Jesu, bis zu ihm vorzudringen, gab Veranlassung, dass Jesu von ihrem Wunsche Mittheilung gemacht wurde, um ihn zu bestimmen, entweder zu ihnen hinauszugehen oder das Volk zum Platzmachen zu veranlassen. Nach Marcus waren es die Angehörigen Jesu selbst, welche ihm durch einen Boten diese Mittheilung zugehen liessen. — λεγόντων (= לֵאמֹר vgl. 1 Chron. 17, 24 LXX) Einführung der Inhaltsangabe des ἀπηγγέλη. Der Genit. nicht abhängig von dem zu ergänzenden τὰ ῥήματα (Vater, Ros.), sondern Genit. absol. = indem man sagte (zu ergänzen ist αὐτῶν vgl. 12, 36). Subject sind nicht die Verwandten Jesu (Kypke), sondern die Leute, welche die Botschaft brachten. — ἔξω ausserhalb des Hauses, in dem sich Jesus befand. — ἰδεῖν vgl. Joh. 12, 21. Apost. 16, 40. 28, 20. Röm. 1, 11. Sie wünschten nicht bloss Jesum zu sehen, sondern eine vertrauliche Zusammenkunft mit ihm zu erlangen.

V. 21: Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Meine Mutter und meine Brüder sind diese da, welche das Wort Gottes hören und es[4]) thun. — πρὸς αὐτούς bezieht sich nicht auf die Verwandten (Nösg.), sondern auf die, welche die Meldung gethan hatten. — οὗτοι nicht Prädicat (Nösg.), sondern Subject. Mit οὗτοι weist Jesus auf die vor ihm sitzenden Jünger hin und nennt in den folgenden Worten den Grund, wesshalb diese ihm Mutter und Brüder seien. — Ausführlicher berichten Matthäus und Marcus, nach denen Jesus zuerst fragt: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine

[1]) Statt καὶ ἀπηγγέλη (Rec.) haben Sin BDLXΞ ἀπηγγέλη δέ.

[2]) λεγόντων (Rec.) fehlt bei Sin BDLΔΞ It. Vulg. Goth. Copt. — Vor ἡ μήτηρ fügen ὅτι hinzu Sin DLX It. Copt.

[3]) Statt σε θέλοντες (Rec.) haben BΞ θέλοντές σε.

[4]) αὐτόν (Rec.) fehlt bei Sin ABDLΔ It. Vulg. Goth.

Brüder?", darauf wie suchend um sich blickt und endlich mit ausgereckter Hand auf seine Jünger hinweist. — Es sind diese Worte nicht als Antwort an seine Verwandten anzusehen, sondern nur auf die berechnet, denen er eben das Wort Gottes verkündigt hatte (vgl. Matth. 12, 46). Jesus will daher mit ihnen den Wunsch seiner Verwandten keineswegs abschlagen (Stier, Nösg.), so dass anzunehmen wäre, er habe dieselben nicht vor sich gelassen (Mey.). Er will aber auch in den Augen seiner Zuhörer seine Angehörigen nicht verleugnen (Oosterz., Holtzm.) oder herabsetzen (Gerl.) oder sagen, dass er sich entschlossen habe, mit ihnen zu brechen (Weizs.), oder seine Unzufriedenheit über die durch sie bewirkte Störung zu erkennen geben (Ebr.). Ueberhaupt will er nicht über seine Verwandten eine Aussage thun, sondern über seine Jünger, deren innige Verbundenheit mit ihm seinen Zuhörern zu versichern ihm am Herzen liegt. Der ihm soeben mitgetheilte Wunsch seiner leiblichen Verwandten veranlasst ihn, diesen Gedanken gerade in dieser bestimmten Form auszusprechen. — Hinsichtlich des Gedankens vgl. 11, 28.

Die bei Lucas jetzt sich anschliessenden drei Erzählungen, in denen von drei grossen Wundern Jesu berichtet wird: der Stillung des Sturmes auf dem Galiläischen Meere, der Heilung eines Dämonischen im Lande der Gadarener und der Auferweckung der Tochter des Jairus, haben sämmtlich das mit einander gemein, dass Jesus sie fast ausschliesslich vor den Augen seiner Jünger vollzieht. Hieraus lässt sich schliessen, welche Idee den Evangelisten bei der Erzählung dieser Wunder leitet, nämlich zu zeigen, dass die Erziehung seiner Jünger, die Stärkung und Befestigung ihres Glaubens, nachdem er den Stumpfsinn der Menge und den Unglauben ihrer Führer erkannt hatte, das gewesen sei, was er jetzt vorzugsweise im Auge gehabt habe. Durch die drei Wunder wollte Jesus seinen Jüngern seine göttliche Macht und Herrlichkeit in dreifacher Weise kund thun: durch das erste seine Macht über die äussere Natur, durch das zweite seine Macht über die Geister der Finsterniss, durch das dritte seine Macht über den Tod.

3. Die Stillung des Sturmes.

C. 8. V. 22—25. Vgl. Matth. 8, 18. 23—27. Mrc. 4, 35—41.

Die Stellung dieser Erzählung ist bei Lucas im Wesentlichen dieselbe als bei Marcus, während Matthäus sie ohne Rücksicht auf die Zeitfolge schon bald nach seinem Berichte von der Bergpredigt, unmittelbar nach dem von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, mittheilt.

V. 22: Es geschah aber[1]) an einem der Tage, dass er in ein Schiff stieg und seine Jünger (mit ihm). Und er sprach zu ihnen: Lasst uns nach jenseits des Meeres hinüberfahren! Und sie stiessen ab. — ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν nicht zurückweisend auf die V. 1 erwähnte Reise (Weiss), auch nicht = δι' ἡμερῶν d. h. interjectis diebus (Holtzm.), sondern = eines Tages, an einem gewissen Tage (μία entspr. dem hebr. אֶחָד = τις vgl. 5, 12. 17. 13, 10. 20, 1). — Lucas lässt also den Tag ganz unbestimmt, während Marcus das Ereigniss noch am Abend desselben Tages geschehen lässt, als an welchem Jesus den Parabelvortrag gehalten hatte. Nach Matthäus gab der Andrang des Volkes, dem Jesus sich zu entziehen wünschte, den Anlass zur Abfahrt. — Durch das Besteigen des Schiffes gab Jesus zu erkennen, dass er überhaupt abzufahren gedenke; im Schiffe selbst sprach er sich sodann über das Ziel der Fahrt aus. — αὐτούς d. h. die Jünger. — εἰς τὸ πέραν d. i. nach dem östlichen Ufer, denn das im Vorigen Erzählte hatte sich aller Wahrscheinlichkeit nach in Kapernaum zugetragen (vgl. Mrc. 3, 20). — ἡ λίμνη eine nur bei Lucas sich findende Bezeichnung des Galiläischen Meeres (vgl. V. 23. 33. 5, 1. 2). — ἀνάγεσθαι terminus technicus zur Bezeichnung des Abfahrens vom Ufer nach der Höhe des Meeres (vgl. Apost. 13, 13. 16, 11. 18, 21. 20, 3. 13. 21, 1. 2. 27, 2. 4. 12. 21. 28, 10. 11).

V. 23: Da sie aber schifften, schlummerte er ein. Und ein Wirbelwind fuhr auf den See herab, und sie wurden überfluthet und liefen Gefahr. — πλεόντων αὐτῶν bestimmt den Zeitpunkt nur für ἀφύπνωσεν. Das Einschlafen Jesu war das, was zunächst eintrat, wahrscheinlich bald nach der Abfahrt, eine natürliche Folge der Erschöpfung von der Mühe des Tages. — ἀφυπνοῦν ein im N. T. nur hier vorkommender Ausdruck. — Die folgenden Worte erzählen dann, was nach dem Einschlafen Jesu weiter geschehen sei. — κατέβη fuhr herab sc. aus den oberen Regionen der Luft, wo das Unwetter sich gebildet hatte. Der Ausdruck deutet auf das Plötzliche und Unerwartete der Entstehung, nachdem vorher das Meer ruhig gewesen war. — λαῖλαψ ἀνέμου (vgl. Mrc. 4, 37) ein heftiger Sturmwind (Hesych: ἀνέμου συστροφὴ μετὰ ὑετοῦ. Leigh: proprie non unum ventum sed conflictum ventorum significat). Matthäus hebt dagegen die durch den Sturmwind bewirkte Aufregung der Wellen hervor (σεισμὸς μέγας ἐν τῇ θαλάσσῃ). — καὶ συνεπληροῦντο (im N. T. nur bei Lucas) und sie wurden erfüllt sc. von den Wellen. Subject sind die Schiffenden, auf welche übertragen wird, was eigentlich von

[1]) Statt καὶ ἐγένετο (Rec.) ist nach Sin ABDKLMU It. Vulg. Goth. Copt. zu lesen: ἐγένετο δέ.

dem Schiffe gilt. Sinn: Die Wellen schlugen in das Schiff hinein und überflutheten die in ihm fahrenden Menschen. — Die Imperfecta *συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευον* bezeichnen das durch die Verba Bezeichnete als längere Zeit fortdauernd und sich steigernd.

V. 24 a: Hinzutretend aber weckten sie ihn auf mit den Worten: Meister, Meister, wir gehen unter! — Das Herantreten und Aufwecken Jesu geschah, wie man aus den Imperf. *συνεπλ.* und *ἐκινδ.* schliessen darf, nicht sofort bei Beginn des Unwetters, sondern erst, nachdem dasselbe längere Zeit fortgewüthet hatte, und die Gefahr auf's Höchste gestiegen war. Längere Zeit hatten, wie wir annehmen dürfen, die Jünger sich bemüht, durch ihre eigene Geschicklichkeit dem Unwetter entgegenzuarbeiten, aber endlich erkannt, dass ihre Kunst hier nicht ausreiche. Da, als sie kein Mittel mehr wussten, um selbst Rettung zu schaffen, nahmen sie endlich, von höchster Sorge erfüllt, ihre Zuflucht zu Jesus. — *ἐπιστάτα, ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα* Ausdruck der höchsten Angst, aber zugleich schlummernden Glaubens. Sinn: Wenn du nicht hilfst, so ist es mit uns vorbei! Nur du allein kannst hier noch helfen! Nach Marcus lauten die Worte: *διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι, ὅτι ἀπολλύμεθα;* womit die Anrede offenbar treuer wiedergegeben wird. Sie wollen damit Jesum nicht bloss zur Hilfe auffordern, sondern machen ihm zugleich den Vorwurf, dass er nicht schon längst geholfen, sondern durch seine Theilnahmlosigkeit die Gefahr bis zu diesem Grade habe wachsen lassen, eine Differenz, die nicht als Widerspruch (Steinm.) angesehen werden darf, da die Worte nach Marcus ja auch eine Bitte in sich schliessen, nur eine dringendere, denn sie enthalten die Aufforderung, Jesus möge durch Hilfeleistung den Beweis führen, dass ihm die Gefahr, in der sie schweben, nicht gleichgültig sei. — *ἐπιστάτα* vgl. 5, 5. Die Verdoppelung der Anrede (vgl. Matth. 7, 21. 25, 11. 27, 46. Mrc. 14, 45. Luc. 10, 41. 13, 25) erklärt sich theils aus der Tiefe des Schlafes Jesu, aus dem er nur durch einen wiederholten Ruf geweckt werden zu können schien, theils aus der Erregtheit der Jünger, welche nicht eilig genug den Meister wecken zu müssen glaubten, weil die Gefahr mit jeder Minute zu wachsen schien.

V. 24 b: Er aber stand auf[1]), und bedrohete den Wind und die Fluth des Wassers; und sie hörten auf, und es ward Meeresstille. — *ἐγερθείς* nicht: aufgeweckt aus dem Schlafe (Ew.), sondern: aufgestanden (vgl. Matth. 2, 14). Jesus stellte sich aufrecht, nachdem er bisher gelegen hatte (vgl. Mrc. 4, 38). — *ἐπετίμησε* er bedrohte sie d. h. befahl ihnen mit ernsten Worten (welche

[1]) Statt *ἐγερθείς* (Rec.) haben Sin BL *διεγερθείς*.

von Marcus zum Theil mitgetheilt werden), im Tone heftigen Unwillens, sich zu beruhigen, verwies ihnen ihr Ungestüm, wie man diejenigen tadelt, die ein Unrecht begangen haben (vgl. 4, 35. 39. 41. 9, 42), in diesem Falle eine auf die Jünger berechnete symbolische Handlung, da Wind und Wellen unpersönliche Naturmächte sind, deren gegenwärtige Aufregung nicht in dem Reiche der Finsterniss, sondern in Gott selbst ihre Ursache hatte. — *ἐπαύσαντο* sie (d. i. Wind und Wellen) hörten auf sc. zu toben, liessen von ihrem Ungestüm ab. — Die Worte *καὶ ἐγένετο γαλήνη* (Matth. und Marc. fügen *μεγάλη* hinzu) enthalten noch eine Steigerung, durch welche ausgesprochen werden soll, dass an die Stelle der früheren Aufregung der Natur plötzlich die grösste Stille getreten sei. Die Evangelisten fügen diess hinzu, um die Veränderung als eine ausserordentliche, wunderbare, zum Bewusstsein zu bringen, welche nur als Wirkung des Wortes Jesu habe angesehen werden können. Denn nach gewöhnlichem Naturlaufe pflegt, nachdem der Sturm sich gelegt hat, als Nachwirkung desselben die Aufregung der Wellen noch eine Zeit lang fortzudauern und nur ganz allmählich sich zu verlieren. Hier aber trat sofort völlige Stille ein; das Meer ward, sobald Jesus gesprochen, ein glatter Spiegel, wie es vor dem Sturm gewesen war.

Nach Beseitigung der Gefahr (weniger passend nach Matthäus vor Beschwichtigung des Sturmes) lässt Jesus noch ein Mahnwort an seine Jünger folgen: V. 25a: Er sprach aber zu ihnen: Wo ist[1]) euer Glaube? — Der Artikel vor *πίστις ὑμῶν* bezeichnet den Glauben der Jünger als einen unzweifelhaft vorhandenen, die Frage *ποῦ ἔστιν* setzt aber voraus, dass derselbe in diesem Falle nicht wahrnehmbar sei. Jesus will sie also tadeln, dass sie so handeln, als hätten sie keinen Glauben, während er doch von dem Vorhandensein desselben überzeugt ist. Inwiefern war aber ihr Handeln ein ihren Glauben nicht beweisendes? Nicht weil sie sich zu schwach gezeigt hatten, um mittels eigener Glaubenskraft den Sturm zu beschwichtigen, auch nicht: weil sie Jesum geweckt und bei ihm Hülfe gesucht hatten, statt dass sie vertrauensvoll hätten warten sollen, bis der Sturm ausgetobt habe, sondern: weil sie sich der Furcht und Verzagtheit hingegeben hatten. Dass die Jünger Jesum geweckt und bei ihm Hülfe gesucht hatten, darin zeigte sich, dass ihr Glaube nicht aufgehört hatte. Wäre aber ihr Glaube ein starker gewesen, wie ihn Jesus wünschte, so hätten sie bei ihm Hülfe gesucht, ohne sich solcher Bestürzung zu überlassen, wie sie sie zu erkennen gegeben hatten, in der festen Ueberzeugung, dass sie in der Gemeinschaft Jesu überhaupt

[1]) ἔστιν (Rec.) fehlt bei Sin ABLX.

nicht untergehen können. — Aus diesen Worten ist der Zweck des Ereignisses erkennbar. Jesus hat es dabei auf eine Glaubensstärkung seiner Jünger abgesehen, und Lucas hat die Erzählung aufgenommen, weil es ihm darauf ankommt zu zeigen, wie Jesus in damaliger Zeit fort und fort sein Augenmerk darauf gerichtet habe, seine Jünger allmählich zu grösserer Reife zu führen.

Zum Schluss berichtet Lucas noch über den Eindruck, welchen das Ereigniss auf die Jünger gemacht habe. V. 25b: In Furcht gesetzt aber staunten sie, indem sie zu einander sprachen: Wer also ist dieser, da er auch den Winden gebietet und dem Wasser, und sie ihm gehorchen! Vgl. 4, 36. — *φοβηθέντες* bezieht sich nicht auf die Vergangenheit (Paul: je grösser die Furcht vorher gewesen war, desto grösser ward jetzt ihre Verwunderung), sondern auf die Gegenwart (so deutlich Marc.). Sinn: Die so wunderbare Beschwichtigung des Unwetters durch Jesum erfüllte sie mit Furcht vor seiner Person, dessen Hoheit ihnen in Folge dessen, was sie soeben erfahren hatten, so gross erschien, dass sie von Schrecken ergriffen wurden. Die Furcht vor dem Unwetter machte also neuer Furcht Platz, einer solchen, wie sie der Mensch überall da empfindet, wo er die unmittelbare Wirksamkeit Gottes wahrnimmt. Die Jünger hatten zwar von Jesu Rettung erwartet, aber nicht so, wie er sie geleistet hatte. Die so plötzliche und völlige Beschwichtigung des Unwetters überraschte sie, weil sie eine ähnliche Einwirkung auf die allgemeine Natur bei ihm bisher noch nicht wahrgenommen hatten. Bis dahin hatte sich ja die Wunderwirksamkeit Jesu, abgesehen von der durch ihn bewirkten Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana und der Erweckung des Jünglings zu Nain auf Krankenheilungen beschränkt. Dass sich seine Macht auch auf Wind und Meer erstrecke, war ihnen etwas bisher Unbekanntes und brachte ihnen von Neuem die Göttlichkeit der Person Jesu zum Bewusstsein. — Mit *ἐθαύμασαν* wird der Modus ihrer Furcht bezeichnet = sie geriethen in Staunen. Das Ereigniss hatte etwas für sie so Ueberwältigendes, dass sie alle Fassung verloren und in dieser Fassungslosigkeit die hier mitgetheilten Worte sprachen. — *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι κτλ.* nicht Frage, sondern Ausrufung. Die Worte sind nicht Ausdruck der Entrüstung wie 5, 21, auch nicht Ausdruck der Neugierde, wer denn eigentlich Jesus sei, wie 7, 49, sondern Ausdruck des Staunens über die Hoheit und Majestät Jesu. — *ἄρα* also, demnach. Die Worte sind eine Folgerung aus dem, was sie soeben gesehen haben, vgl. 1, 66. 12, 42. 22, 23. Apost. 12, 18. Mrc. 4, 41. — *ὅτι* Grundangabe des Staunens. — Die beiden ersten *καί* gehören nicht zusammen (= sowohl — als auch), auch nicht das erste und dritte

(de W.), sondern das erste ist = sogar (Mey.), das zweite Copula, das dritte führt in hebräischer Weise einen Satz ein, welcher das ἐπιτάσσει näher bestimmt. Sinn: welcher sogar Wind und Wellen so gebietet, dass sie ihm gehorchen d. h. in wirksamer Weise. — Es geht hieraus hervor, dass der Zweck Jesu, die Ueberzeugung der Jünger von seiner Messianität zu kräftigen, erreicht wurde.

6. Dämonen-Austreibung im Gebiete der Gadarener.

C. 8. V. 26—39. Vgl. Matth. 8, 28—34. Mrc. 5, 1—20.

Es schliesst sich diese Erzählung nach allen drei Synoptikern unmittelbar an die vorige an. Den Uebergang von der einen zu der andern bildet

V. 26: Und sie schifften hinab nach der Landschaft der Gadarener[1]), welche Galiläa gegenüber[2]) liegt. — κατέπλευσαν (nur hier im N. T.) vom Hinabfahren von der hohen See zur Küste. — εἰς nicht von der Richtung, in welcher sie fuhren, sondern von dem Ziele, an dem sie anlangten, das, nachdem es bereits V. 22 im Allgemeinen genannt worden war, jetzt genauer bestimmt wird. — τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν Bezeichnung der ganzen im Osten und Südosten des See's gelegenen Landschaft, so benannt, weil Gadara die Hauptstadt derselben war. Es lag diese Stadt, welche zur Dekapolis gehörte und die Hauptstatt von ganz Peräa war, südöstlich von der Südspitze des Meeres, mehrere Meilen von diesem entfernt, nicht weit von dem Einfluss des Hieromax in den Jordan, und war nach dem Zeugniss des Josephus damals meist von Heiden bewohnt. Der Ort existirt noch jetzt als ein kleines Dorf unter dem Namen Umm Keis (= Mutter der Schlauheit). Ihr Gebiet reichte, wie man aus unserer Stelle erkennt, bis zum Meere und umfasste wahrscheinlich auch die ganze Landschaft, die sich von der Südspitze des Meeres bis zur Mitte des östlichen Ufers hinzog. Mit Unrecht haben manche Kritiker (auch Holtzmann) der Lesart Γερασηνῶν den Vorzug gegeben, da die Stadt Gerasa, welche die östliche Grenzstadt Paräas gegen Arabien hin war, viel zu weit vom Meere entfernt lag (20 Stunden), als dass die Gegend, an welcher Jesus damals landete, nach ihr hätte benannt gewesen sein können.[3]) Die Aufnahme dieser Lesart in viele

[1]) Die Handschriften schwanken zwischen den drei Lesarten Γαδαρηνῶν (Rec. nach 15 Unc. vielen Min. Syr., Goth.), Γερασηνῶν (BD It. Vulg.) und Γεργεσηνῶν (Sin LXΞ Copt. Aeth. Arm. Arab.). Die zuerst genannte verdient aus inneren Gründen den Vorzug. Siehe die Auslegung.

[2]) Statt ἀντιπέραν (Rec. nach BLΔ) ist nach d. meist. Uncial. zu lesen ἀντίπερα.

[3]) Weiss und Holtzmann leiten diesen Namen nicht von der bekannten Stadt Gerasa ab, sondern von einem kleinen Städtchen Namens Gersa oder

alte Handschriften (zur Zeit des Origenes fand sich dieselbe in unsrer Erzählung in den meisten Handschriften) erklärt sich hinreichend daraus, dass Gerasa in den ersten christlichen Jahrhunderten eine weit grössere Berühmtheit hatte, als Gadara. Noch mehr gegen sich hat die Lesart *Γεργεσηνῶν*, welche nur durch eine Vermuthung des Origenes, welcher von einem Dorf Gergesa in der unmittelbaren Nähe des Meeres wusste, dessen Oertlichkeit ihm zu dem Ereigniss zu passen schien, in die Handschriften gekommen zu sein scheint, während er den Namen in denselben nicht gefunden hatte. Doch ist damit nicht gesagt, dass nicht die V. 27. 34 und V. 39 erwähnte *πόλις*, welche nach dem Zusammenhange unmöglich Gadara gewesen sein kann, Gergesa geheissen haben könnte, da sowohl Origenes (vgl. Opp. ed. Lommatzsch P. I. p. 239: *Γέργεσα τοίνυν ἐστὶν ἀφ᾽ ἧς οἱ Γεργεσηνοί, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ᾽ ἧς δείκνυται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλῆσθαι.*) als auch Eusebius (Onomast. ed. Lars. p. 156: *καὶ νῦν δείκνυται ἐπὶ τοῦ ὄρους κώμη (Γεργεσὰ) παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, εἰς ἣν καὶ οἱ χοῖροι κατακρημνίσθησαν*) ausdrücklich bezeugen, dass es in der unmittelbaren Nähe des See's eine Stadt dieses Namens gegeben habe, bei welcher ein nach dem See hin abfallender Abhang sich befinde, welchen die Sage als Oertlichkeit des hier beschriebenen Begebnisses bezeichne, eine Stadt, welche neuere Reisende (Thompson) in der am Ostufer gegenüber von Magdala an der Mündung des Wadi Semakh gelegenen kleinen Ruinenstätte Gersa mit Recht wiedergefunden zu haben glauben.

V. 27: Als er aber an's Land ausgestiegen war, begegnete ihm[1]) ein Mann aus der Stadt, welcher seit langer Zeit Dämonen hatte; und[2]) ein Kleid zog er sich nicht an, und in einem Hause blieb er nicht, sondern in Grabstätten. — *ἐξελθόντι* sc. *ἐκ τοῦ πλοίου* (vgl. Mrc. 5, 2). — *ἐκ τῆς πόλεως* gehört nicht zu *ὑπήντησεν* (Br. Bauer), sondern zu *ἀνήρ τις*, so dass es also nicht den Ort, von dem er eben jetzt kam, sondern die Heimath des Mannes nennt. Der Artikel weist auf die in dortiger Gegend gelegene Stadt hin. Letztere kann nicht Gadara gewesen sein (Steinm.),

Kersa, welches i. J. 1860 Thompson (The land and the book II, 374 f.) als unmittelbar am Ostufer liegend entdeckt hat. Doch dürfte der Name Gersa nur Verstümmelung des Namens Gergesa sein, welchen derselbe Ort zur Zeit des Origenes führte.

[1]) Das zweite *αὐτῷ* fehlt in Sin BEΞ.

[2]) Statt *ὃς εἶχε δαιμόνια ἐκ χρόνων ἱκανῶν καὶ ἱμάτιον οὐκ ἐνεδιδύσκετο* (Rec.) haben Sin B (LΞ): *ἔχων δαιμόνια καὶ χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον.* Correctur!

welches mehrere Meilen vom Ufer entfernt lag, während die hier gemeinte Stadt nach V. 34 dem Orte der Begegnung, dieser aber (vgl. das *εὐθέως* bei Marcus) dem Ufer ganz nahe gelegen haben muss. Lucas nennt den Namen der Stadt nicht, wahrscheinlich, weil er ihm unbekannt geblieben war. Doch ist nicht unwahrscheinlich, dass es Gergesa gewesen sei in Gemässheit der zur Zeit des Origenes und und Eusebius noch lebendigen Tradition. Denkbar ist übrigens, dass Lucas wirklich an Gadara dachte, das möglicher Weise ihm nach seiner Lage nicht genau bekannt war. — Von *ὅς* an beschreibt Lucas den elenden Zustand des Mannes. Doch reicht der Relativsatz nicht bis zum Ende des Verses (Ew.), sondern nur bis *ἱκανῶν*. Lucas beschreibt zuerst in dem Relativsatze den Charakter der Krankheit, von welcher der Mann heimgesucht war, und hebt dann noch zwei Aeusserungsweisen derselben hervor, eine Beschreibung, welche V. 29 noch ergänzt wird. — Der Mann gehörte nach der Beschreibung des Evangelisten zu der schlimmsten Art der sogenannten Dämonischen, sofern er nicht bloss von einem, sondern von einer Mehrheit von Dämonen besessen war. Denn ganz willkürlich ist die Meinung von Godet, dass der Plur. *δαιμόνια* sich nicht auf eine Mehrheit von bösen Geistern, sondern auf die Vielfachheit der durch die vielen Rückfälle veranlassten Symptome seiner Krankheit (Melancholie, Wuth, Gewaltthätigkeit) beziehe, da V. 30. 8, 2. 11, 26 klar die Anschauung voraussetzt, dass eine Mehrheit von Dämonen von einem Menschen Besitz nehmen könne. Dazu war die Krankheit tief eingewurzelt, da sie schon seit einer langen Reihe von Jahren bestand. Lucas hebt diess hervor, um sie als nach menschlicher Ansicht unheilbar darzustellen (vgl. V. 43. 13, 11. Joh. 5, 5). — *ἱκανῶν* vgl. 7, 11. — *ἱμάτιον* könnte hier das Oberkleid bezeichnen (Ew.), vgl. Matth. 5, 40. 9, 20. Mrc. 5, 27. Luc. 6, 29 u. ö., in welchem Falle anzunehmen wäre, dass der Mann gewohnt gewesen sei, sich nur mit einem *χιτῶν* zu bekleiden. Allein wegen V. 35 (*ἱματισμένον*) und da die Worte den Zweck haben, seine Wildheit zu beschreiben, ist es natürlicher, den Ausdruck von der Kleidung überhaupt zu verstehen. Das Imperf. *ἐνεδιδύσκετο* bezeichnet das Constante seines Verhaltens. Denn nicht dass der Mann nackend Jesu entgegengekommen sei (Ew., God.), sondern dass es seine Gewohnheit gewesen sei, jede Kleidung zu verschmähen, soll hervorgehoben werden. — Als einen zweiten Zug, durch welchen sich seine Krankheit geäussert habe, nennt Lucas die Art seiner Behausung: dass er die menschlichen Wohnungen geflohen, und statt ihrer in Grabstätten sein Nachtquartier genommen habe. Wir sollen uns also denken, dass die Krankheit bei ihm Alles vernichtet hatte, wodurch der Mensch sich in seinen Sitten und Ge-

wohnheiten vom Thier unterscheidet. — ἔμενεν von dem Herbergen namentlich während der Nacht vgl. 19, 5. 24, 29. Joh. 1, 39. 40. Apost. 9, 43. 18, 3. 21, 8. — Bei ἐν τοῖς μνήμασιν ist wahrscheinlich an Höhlen zu denken, welche früher als Grabstätten benutzt worden waren. Dass der Mann sich gerade solche Grabhöhlen zur Wohnstätte ausgewählt hatte, ist nicht bloss daraus zu erklären, dass er jeden geselligen Verkehr mit anderen Menschen scheute und daher an solchen Orten zu weilen liebte, welche andere Menschen mieden (Wolf, Kün., Fritzsche, God.), auch nicht daraus, dass er, der von unreinen Geistern Besessene, sich zu den levitisch unreinen Orten hingezogen fühlte (Wettst., Baumg.-Cr.), noch weniger daraus, dass er vermöge seiner Besessenheit einen Zug zu solchen Orten hatte, an denen nach dem Volksglauben die Dämonen vorzugsweise hausten (Wettst., Win., de W., Baumg.-Cr.), sondern insbesondere aus seiner Wildheit, seinem herabgekommenen, thierähnlichen Zustande, welcher bewirkte, dass er gerade an solchen Orten sich am wohlsten fühlte, vor denen der gesunde Mensch einen Abscheu hat.

Nach Charakterisirung des Mannes und seines Zustandes geht Lucas dazu über, sein Verhalten Jesu gegenüber zu beschreiben, nachdem er desselben ansichtig geworden war.

V. 28: Da er aber Jesum erblickt hatte[1]), fiel er aufschreiend vor ihm nieder und sprach mit lauter Stimme: Was hast du mit mir zu schaffen, Jesu, du Sohn des höchsten Gottes! Ich bitte dich, quäle mich nicht! — Das καί vor ἀνακράξας verbindet nicht die beiden Participia mit einander, sondern hat die Bestimmung, an den erten Satztheil ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν einen zweiten ἀνακράξας προσέπεσεν αὐτῷ in hebräischer Weise anzuschliessen, ähnlich als es sonst oft beim Beginn des Nachsatzes gebraucht wird (vgl. 6, 18). — Nach Marcus sah der Mann Jesum aus der Ferne und lief in Folge dessen an ihn heran. — ἀνακράξας er schrie wild auf sc. sobald er in seine Nähe gekommen war, Ausdruck der durch die Nähe Jesu in ihm entstandenen Angst, welche sich in thierischen Tönen zu erkennen gab (vgl. 4, 33. 41. Mrc. 1, 24. 26. Apost. 8, 7). — προσέπεσεν αὐτῷ nicht: er fiel ihn an, machte einen Angriff auf ihn (vgl. Matth. 7, 25), sondern: er fiel vor ihm nieder, wie diejenigen thun, welche sich demüthigen, namentlich eine Bitte vorzutragen haben (vgl. 5, 8. 8, 47. Mrc. 3, 11. 5, 33. Apost. 16, 29). Mehrere Ausleger fassen dieses Niederfallen so auf, als habe es der Dämonische in einem lichten Augenblicke gethan, in der Absicht, Jesum um Befreiung von dem ihn beherrschenden Dämon zu bitten;

[1]) καί vor ἀνακράξας fehlt in Sin BLXΞ. Correctur!

aber sofort habe der Dämon wieder über ihn Gewalt bekommen, und ihn nun genöthigt, eine ganz andere Bitte auszusprechen (Olsh., Ew., Steinm.). Allein zur Annahme eines solchen Wechsels in den Zuständen des Mannes bietet der Text keine Veranlassung. Das Niederfallen steht vielmehr zu der Bitte in Beziehung, die der Dämonische wirklich folgen lässt, und hatte den Zweck, Jesum durch demüthige Anerkennung seiner Macht zur Gewährung derselben geneigt zu machen. Die Bitte selbst war nach dem Folgenden eine doppelte. — Zunächst richtet er an Jesum die Worte: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου;* d. h. „was führt dich in meine Nähe, da zwischen dir, dem Messias, und mir keine Gemeinschaft besteht, du also nicht in freundlicher Absicht hierhergekommen sein kannst?" In diesen Worten, die im Schrecken und im Tone des Unwillens gesprochen zu denken sind, liegt indirect die erste Bitte enthalten: dass Jesus aus diesem Gebiete, das er als das seinige ansieht, wieder hinweggehen oder wenigstens durch weiteres Vordringen in demselben ihn nicht belästigen möge. — *υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* (vgl. 1, 32. 35. 76. 6, 35) Bezeichnung Jesu als des Messias. Diese Anrede hat den Zweck, die in den Worten liegende Bitte zu motiviren. Sinn: „Dringe nicht weiter vor, denn mir ist sehr wohl bekannt, wer du bist, und dass du als der Heilige, der Messias, der mit unreinen Geistern keine Gemeinschaft hat, nur hierher gekommen sein kannst, mich zu verderben." Die namentliche Nennung Jesu ist nicht auf Rechnung des Erzählers zu setzen (Hofm.), auch ist dieselbe nicht sowie die Hervorhebung seiner Würde daraus zu erklären, dass der Mann schon früher Jesu persönlich nahe getreten, oder dass der Ruf desselben bis in seine Einsamkeit gedrungen war (Schleierm., Paul., Bl., Neand.), sondern aus der den Dämonischen überhaupt (vgl. 4, 33. 41. Mrc. 1, 24. 34. 3, 11) eigenthümlichen höheren Erkenntniss. — Mit den Worten *μή με βασανίσῃς* spricht der Mann sodann die zweite Bitte aus: dass Jesus das nicht thun möge, was er sich nur allein als den eigentlichen Zweck seines Kommens denken kann. Unter dem *βασανίζειν*, das er sich verbittet, meint er weder die Unbehaglichkeit, welche ihm die Nähe des Heiligen unmittelbar bereitet, noch die Störung in ihrer bisherigen Wirksamkeit, welche die Dämonen befürchten (Starke, de W., Bl., Keil), noch die Schmerzen, Krämpfe u. s. w. des Ausfahrens (Mey., Weiss) noch auch die Qual, von welcher V. 29 redet, nämlich die befürchtete Wiederholung solcher Maassregeln, wie sie früher gegen den Mann angewendet worden waren, um die in ihm wirksame dämonische Macht unschädlich zu machen (Hofm.), sondern, wie V. 31 zeigt: die Qualen des Abyssus, welchen die Dämonen zu verfallen fürchten, wenn Jesus sie austreibt. — *με* d. h. die Dämonen,

denn das dämonische Ich war bei dem Manne an die Stelle des menschlichen getreten.

V. 29a Angabe, was den Dämonischen zu der eben ausgesprochenen Bitte veranlasst habe: Denn er (Jesus) gebot[1]) dem unreinen Geiste, auszufahren von dem Menschen. — *παρήγγελλε* bezieht sich nicht auf die Vergangenheit, als habe Jesus schon bei Annäherung des Mannes den Befehl ausgesprochen gehabt: dass der Dämon ausfahren möge (Kün., Oosterz., de W., Bl., Bisp., Holtzm. u. AA.), oder als habe er damals den Entschluss zu erkennen gegeben, ihn austreiben zu wollen (Steinm.); auch bezieht es sich nicht auf die Gegenwart, so dass es entweder die fortgesetzte Handlung bezeichnen würde, deren Wirkung sich nicht sogleich gezeigt habe (God.), oder anzunehmen wäre, der Dämonische sei Jesu mit seiner Bitte in's Wort gefallen (Hofm., Keil), sondern auf die Zukunft = denn Jesus gebot ihm später. Sinn: die Bitte bezog sich darauf oder sie hatte darin ihren Grund, dass Jesus später, wie im Folgenden erzählt werden soll, dem Geiste den Befehl gab auszufahren, welche Bitte der Dämonische vorauserkannte[2]). — *τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ* und im Folgenden *τοῦ δαίμονος* (Sing.) ungenaue Ausdrucksweise daraus erklärbar, dass die Mehrheit der Dämonen, welche nach V. 27 und 30 von dem Manne Besitz genommen hatten, als einheitliche Gemeinschaft vorgestellt werden. — *ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου* von dem Menschen hinweg sc. in den Abyssus.

V. 29b Angabe, wesshalb die Dämonen mit Recht von Jesus diesen Befehl erwarten konnten: Denn in zahlreichen Zeiträumen hatte er (der unreine Geist) ihn mit sich fortgerissen, und er (der Mensch) wurde (in solchen Fällen) mit Ketten und Fussfesseln gebunden[3]) und bewacht gehalten, und (jedesmal) zerreissend[4]) die Banden wurde er von dem Dämon[5]) in die Wüsten getrieben. — Diese Worte sollen weder den Ausdruck *μή βασανίσῃς* durch nähere Bestimmung der Qual, die er befürchtete (Hofm.), noch das Imperfectum *παρήγγελλεν* (God.: Jesus gab fortgesetzt den Befehl, denn das Uebel war zu tief eingewurzelt, als dass es sogleich gewichen wäre) erklären, sondern sie sollen sagen, wesshalb von Jesus in diesem Falle, auch ohne vorangegangene Bitte, eine

[1]) Statt *παρήγγειλε* (Rec. nach BFMΔΞ Goth. Copt.) ist zu lesen *παρήγγελλεν* (16 Unc. It. Vulg.).

[2]) Doch könnte *παρήγγελλε* auch heissen: „er war im Begriff zu gebieten", ebenso wie V. 42 *ἀπέθνησκεν* heisst: sie war im Begriff zu sterben.

[3]) Statt *ἐδεσμεῖτο* (Rec.) haben Sin BLΞ *ἐδεσμεύετο*.

[4]) Statt *διαῤῥήσσων* (Rec.) haben ABCD *διαρήσσων*.

[5]) Statt *δαίμονος* (Rec.) haben Sin BCDΞ *δαιμονίου*.

Austreibung der Dämonen mit Bestimmtheit erwartet werden konnte. Der Grund lag in der übermässigen Gewalt, welche die Dämonen über den Menschen gewonnen hatten, eine Gewalt, welche jedem menschlichen Versuch, ihn wenigstens äusserlich in Schranken zu halten, bisher gespottet und ihn, wie Matthäus hinzufügt, für die Bewohner jener ganzen Gegend äusserst gefährlich und zu einem Gegenstande des Schreckens gemacht hatte. — *πολλοῖς χρόνοις* nicht: seit langen Zeiten (Kün., Born., de W., Ew., Bisp.), auch nicht: während langer Zeit (Luth., Win., Mey., Bl., Weiss, Hofm., Schanz, Holtzm.), denn abgesehen davon, dass von der langen Dauer der Krankheit schon V. 27 die Rede gewesen war, fordert der Zusammenhang, hier an öfter wiederkehrende Zustände zu denken, sondern: in zahlreichen Zeiträumen, vielmals (Erasm., Grot., Ros., Valck., God., Nösg.). — *συνηρπάκει* (im N. T. nur bei Luc.) nicht: er hatte ihn (d. h. seine Glieder) zusammengezogen (Starke) oder: hin und hergezerrt (ältere Ausl.) oder: gepackt (Kün., Oosterz., de W.), sondern: er hatte ihn mit sich fortgerissen (Mey., Bl., Bisp., Weiss, Hofm., Schanz, Holtzm.). — Die mit *καί* sich anschliessenden Imperfecta erzählen dann, was in allen diesen Fällen, so oft nämlich ein solcher durch die Dämonen bewirkter Wuthausbruch eingetreten, die Umgebung gewohnt gewesen sei zu thun, welche Maassregeln aber der Mann mittels der ihm durch die Dämonen mitgetheilten ausserordentlichen Kraft immer zu vereiteln gewusst habe. — Was die Construction betrifft, so ist nicht *ἐδεσμεῖτο* nur mit *ἁλύσεσι*, *πέδαις* dagegen mit *φυλασσόμενος* zu verbinden (Luth., Starke), sondern *ἁλύσεσι καὶ πέδαις* gehört zu *ἐδεσμεῖτο*, mit *φυλασσόμενος* aber wird nicht die Möglichkeit der Fesselung genannt (Nösg.), sondern es wird damit noch etwas Weiteres hinzugefügt, womit man den Mann einzuschränken gesucht habe. — *ἁλύσεις* nicht allgemeine Bezeichnung jeder Art von Fesseln, von denen dann mit *πέδαι* eine specielle Art genannt werden würde (Olsh.), sondern beide Ausdrücke nennen besondere Fesseln. Doch sind *ἁλύσεις* nicht Handfesseln (so gewöhnlich), sondern metallene Ketten, hier genannt als besonders feste Fesseln, und *πέδαι* Fussfesseln (die nicht nothwendig von Metall sind). — *φυλασσόμενος* nicht: indem er gefangen (Luth.), sondern: indem er (ausserdem auch noch) bewacht, hinter Schloss und Riegel verwahrt wurde. — Alle drei Arten von Schutzmaassregeln werden dann durch *τα δεσμά* zusammengefasst und erzählt, dass der Mann sie alle vermöge der ihm durch den Dämon mitgetheilten Kraft unwirksam zu machen gewusst habe. — *ἠλαύνετο* er wurde mit Vehemenz fortgetrieben, so oft er in Folge von Zersprengung der Bande frei geworden war. — *εἰς τὰς ἐρήμους* d. i. die Gegend, in welcher sich die Grüfte befanden, von denen

V. 27 die Rede war. — Aus dieser nachträglichen Schilderung des Zustandes des Dämonischen geht hervor, dass derselbe sich nicht dauernd so völlig in der Gewalt der Dämonen befand, als nach V. 27 angenommen werden konnte, sondern dass mitunter längere Zwischenzeiten eintraten, in denen er relativ vernünftig war, zu Hause wohnte und sich wie andere Menschen kleidete, bis ein neuer Anfall erfolgte, wie er hier geschildert wird. Der Zeit, in welcher er mit Jesu zusammentraf, von welcher hier die Rede ist, mochte vor Kurzem ein Wuthausbruch vorangegangen sein, daher er denn noch in einem Zustande potenzirter Besessenheit sich befand, wie man ihn denn auch als gegenwärtig aus den Grüften kommend und als völlig unbekleidet sich zu denken hat.

V. 30 beginnt der Bericht von der Heilung des Mannes: Es fragte ihn aber Jesus und sprach[1]): Welchen Namen hast du?[2]) Er aber sprach: „Legion!"[3]) weil viele Dämonen in ihn hineingefahren waren[4]). — Jesus leitet die beabsichtigte Heilung durch eine Frage ein. Doch sind die Ausleger darüber uneins, was er durch dieselbe bezweckt habe. Während Paulus meinte, Jesus habe durch die Frage den Kranken beruhigen und zugleich seine Denkart kennen lernen wollen, nahm Neander an, er habe nur einen Anschliessungspunkt für ein Gespräch gesucht, um sich so für eine weitere Einwirkung auf ihn den Weg zu bahnen. Dagegen sehen die meisten neueren Ausleger (Olsh., Klosterm., God., Steinm., Weiss, Hofm., Keil) in der Frage ein medicinisches Mittel, durch welches Jesus die Heilung selbst habe vorbereiten wollen. Jesus habe, meint man, durch dieselbe vor allen Dingen das Selbstbewusstsein des Kranken kräftigen wollen. Godet erinnert daran, dass nichts geeigneter sei, wenn man einen Rasenden zu sich selbst bringen wolle, als eine ganz einfache ruhige Frage. Namentlich aber gebe es kein natürlicheres Mittel, bei einem Menschen, der sich seiner selbst nicht mehr bewusst ist, das Gefühl seiner Persönlichkeit wieder zu erwecken, als dass man ihn an seinen Namen erinnere und ihn denselben aussprechen lasse. So sei auch bei diesem Kranken die Rückkehr zu dem bestimmten Bewusstsein seiner Persönlichkeit die erste Bedingung der Heilung gewesen. Noch entschiedener spricht sich in demselben Sinne Olshausen aus, welcher eine Frage wie die hier von Jesus an

[1]) *λέγων* (Rec.) fehlt bei Sin B It.

[2]) Statt *ἐστιν ὄνομα* (Rec.) haben Sin BDL *ὄνομά ἐστιν.*

[3]) Statt *λεγεών* (Rec.) haben Sin DL *λεγιών.*

[4]) *δαιμόνια πολλά*, welches nach der Rec. hinter *ὅτι* steht, haben Sin B hinter *εἰσῆλθεν.*

den Dämonischen gerichtete nicht nur für äusserst zweckmässig, sondern sogar für durchaus nothwendig erklärte, wenn die Heilung gelingen sollte, weil eine plötzliche Verscheuchung der Macht der Finsterniss den Mann nicht geheilt, sondern durch den übermächtigen Conflict der Kräfte seinen Organismus vernichtet haben würde. Schon die erste Bemühung Jesu, meint er, die sich in dem ἔξελθε ἐκ τοῦ ἀνθρώπου (vgl. Marc. 5, 8) ausgesprochen, habe einen gewaltigen Paroxysmus zur Folge gehabt. Um ihn nun aus diesem Zustande wieder hervorzuziehen und zum Bewusstsein seiner selbst zurückzuführen, frage Jesus jetzt, als ein weiser Arzt ihn ablenkend, nach seinem Namen, wodurch er zur Reflexion über sich selbst habe veranlasst werden müssen. Allein diese Auffassung ist eine durchaus willkührliche. Von einem Paroxysmus, der bei dem Kranken nach dem ersten Bemühen Jesu, ihn zu heilen, eingetreten, erzählen die Evangelisten gar nichts. Die Annahme eines solchen ist ebenso unbegründet, als die, dass Jesus vor der Frage den Befehl an den Dämon, auszufahren, ausgesprochen habe. War ferner die Rückkehr des Kranken zum Bewusstsein seiner eigenen Persönlichkeit eine Bedingung seiner Heilung, so hätte die Heilung überhaupt nicht erfolgen können, da ja die Frage in Wirklichkeit diese Folge nicht hatte, vielmehr der Kranke durch seine Antwort zeigte, dass er nach wie vor seine eigene Persönlichkeit mit der der ihn besitzenden Dämonen verwechselte. Endlich wie beschränkt müsste man sich in diesem Falle die Kraft Jesu denken, wenn man annehmen wollte, dass er die Heilung nur successiv habe vollziehen können! Dieselben Gründe sprechen auch gegen die Annahme von Pet. Lange: Jesus habe desshalb die Frage an den Dämonischen gerichtet, weil ihm der erste Versuch der Heilung nicht gelungen (vgl. Leben Jesu II, 1 S. 296. Aehnlich auch Stier). Allen diesen Ansichten gegenüber halten wir für die allein richtige die: dass es nicht der Kranke gewesen, um dessen willen Jesus diese Frage an ihn richtete, sondern die ihn umgebenden Jünger (so richtig Starke). Die Jünger sollten, ehe Jesus die Heilung vollzog, die ganze Tiefe des Elends des Mannes erkennen, um die ihm durch die Heilung erwiesene Wohlthat in ihrer Grösse würdigen zu können und durch dieselbe in ihrem Glauben an die Macht Jesu gefördert zu werden, wie denn das ganze Ereigniss vorzugsweise um der Jünger willen geschah. Dieser Zweck wurde offenbar am besten erreicht, wenn Jesus den Kranken nach seinem Namen fragte und ihn dadurch nöthigte, sich klar und deutlich über die Macht auszusprechen, von welcher er gehalten wurde. Nur so konnten die Jünger mittels der Heilung in der Ueberzeugung befestigt werden, dass Jesus Herr auch des bösen Geisterreiches sei. — Wenn der Dämonische λεγεών als

seinen Namen nennt, so will er damit nicht sagen, dass ihm von Menschen dieser Name bisher beigelegt worden, auch nicht: dass die ihn besitzenden Dämonen im Unterschiede von anderen so heissen (Beng.), sondern: dass der Ausdruck geeignet sei, seinen Namen zu bilden, weil er sein Wesen bezeichne. Doch nennt er gerade diesen Namen nicht mit Rücksicht auf den sich mit dem Ausdruck verknüpfenden Begriff einer grossen Macht (God.), als wolle er durch Nennung der Streitmacht, die Jesus zu bekämpfen sich unterfange, diesem Furcht einflössen (Klosterm.), sondern weil das Wort an eine grosse Vielheit erinnert. Und zwar will er nicht sagen, dass der Anführer dieser Vielheit, etwa der Teufel selbst oder sonst ein mächtiger Geist, in ihm wohne (Starke, Paul., Lange), sondern dass eine Vielheit von Dämonen gleichzeitig ihn besitze (vgl. 8, 2. 11, 26) und sein Wesen ausmache. — *ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν* eine vom Evangelisten zur Erläuterung des Namens hinzugefügte Bemerkung, wie sie ähnlich Marcus dem Dämonischen selbst in den Mund legt. Zu dem Ausdruck *εἰσελθεῖν εἴς τινα* in diesem Sinne vgl. V. 32. 33. 11, 26. 22, 3. Mrc. 9, 25.

Der Antwort auf Jesu Frage fügt der Dämonische eine Bitte bei V. 31: Und sie flehten[1]) ihn an, er möge ihnen nicht befehlen, in den Abgrund dahin zu fahren. — Subject der Bitte ist, mag man nun *παρεκάλει* oder *παρεκάλουν* lesen, nicht der Mann, sondern die Dämonen, da das folgende *παρεκάλουν* (V. 32) Wiederaufnahme ist. Der Besessene identificirt sich mit den ihn besitzenden Dämonen und redet in ihrem Namen. Die Bitte setzt voraus, dass die Dämonen erkennen, worauf es Jesus abgesehen hat. Als das von Jesus Beabsichtigte sehen sie ihre Vertreibung nicht nur aus ihrem bisherigen Wohnorte, sondern von der Erde überhaupt an, und ihr Bestreben geht dahin, wo möglich, eine Milderung des ihnen bevorstehenden Schicksals herbeizuführen. In diesem Sinne sprechen sie zunächst die negative Bitte aus, dass Jesus sie nicht nöthigen möge, in den Abyssus hinabzufahren, den sie als den ihnen von Rechts wegen gebührenden Ort erkennen. Dass sie diesem Straforte einst verfallen werden, ist ihnen wohl bekannt, aber sie wünschen, dass Jesus sie nicht schon vor der *ἡμέρα κρίσεως* (Matth.: *πρὸ καιροῦ*) demselben übergeben möge. — *ἡ ἄβυσσος* = תְּהוֹם Hiob 28, 14 (vgl. Röm. 10, 7. Off. 9, 1 f. 11. 11, 7. 17, 8. 20, 1. 3) der Abgrund, die Tiefe, Bezeichnung des Ortes der unseligen Geister im Hades. Die Dämonen setzen voraus, dass sie diesem Ort nothwendig verfallen,

[1]) Die Handschriften schwanken zwischen *παρεκάλει* (Rec. nach 14 Unc. Goth. Copt.) und *παρεκάλουν* (Sin BCDFLS).

falls sie genöthigt werden, die Erde zu verlassen. Nach dieser negativen Bitte gehen sie sodann zu einer positiven über. Ehe Lucas jedoch von dieser berichtet, schickt er eine auf sie sich beziehende erklärende Notiz voran.

V. 32a: Es war aber dort eine Heerde zahlreicher Schweine, die auf dem Berge weideten.[1] — ἐκεῖ = in dortiger Gegend (Matth. genauer: μακρὰν ἀπ᾽ αὐτῶν). — Dass die Heerde eine grosse gewesen, sagen alle drei Evangelien, Marcus aber genauer: sie habe aus ungefähr 2000 Stück bestanden. — Das ἐν τῷ ὄρει wird durch Marcus näher bestimmt, wenn er sagt, die Heerde habe πρὸς τῷ ὄρει geweidet d. h. am Abhange des Berges. — Da Schweine als unreine Thiere von den Juden nicht gehalten werden durften, ist anzunehmen, dass die hier genannten entweder heidnischen Besitzern oder solchen Juden gehörten, die sich nicht streng an das Gesetz hielten.

V. 32b: Und sie flehten[2]) ihn an, er möge ihnen erlauben, in jene hineinzufahren. — παρεκάλουν Wiederaufnahme von παρεκάλει (παρεκάλουν) in V. 31. — Mit Unrecht sieht Godet in dieser Bitte eine neue, von der V. 31 mitgetheilten durch eine Pause getrennte, indem er annimmt, Jesus habe durch sein Schweigen auf die vorige Bitte zu erkennen gegeben, dass er auf seinem Vorsatz, die Dämonen in den Abgrund verweisen zu wollen, beharre. In Folge dessen richten nun jetzt die Dämonen an ihn die neue Bitte: dass er ihnen, wenn sie nun einmal in den Abyssus hinabzugehen genöthigt werden sollen, wenigstens den Durchgang durch die Schweine gestatten möge, so dass es sich also jetzt nur um den Weg handeln würde, auf dem sie in den Abgrund zu fahren haben. Richtiger sieht man die jetzt angeführten Worte der Dämonen als Fortsetzung der V. 31 begonnenen Rede und Näherbestimmung der dort ausgesprochenen Bitte an. Nachdem sie zuvor gesagt haben, wohin zu fahren sie nicht genöthigt werden möchten, sprechen sie jetzt aus, wohin sie statt dessen entweichen möchten. Fraglich aber ist die Absicht dieser Bitte. Als diese hat man oft die Vernichtung der Schweine angesehen, wie sie später wirklich eintrat. Man nimmt dann entweder an, dass die blosse Lust am Zerstören sie zu der Bitte bewogen habe (Ros., Ebr., Stier, God.), oder: dass es ihnen darauf angekommen sei, mittels Vernichtung der Heerde die Bewohner der dortigen Gegend feindlich gegen Jesum zu stimmen und diesem damit die Wirksamkeit unter ihnen zu verderben (Theophyl.,

[1]) Statt βοσκομένων (Rec.) haben Sin BDKUP βοσκομένη.

[2]) Statt παρεκάλουν (Rec.) haben BCLΞ It. Goth. παρεκάλεσαν.

Starke, Olsh., Gerl.). Allein dann würde sich die Bitte damit, dass sie ja soeben gewünscht hatten, nicht in den Abyssus hinabfahren zu müssen, nicht vertragen, da den Dämonen nicht verborgen sein konnte, dass sie durch Vernichtung der Heerde thatsächlich ihr Hinabfahren in den Abyssus herbeiführten. Unzulässig ist auch die Ansicht von Baumgarten - Crusius, dass die zuletzt ausgesprochene Bitte als von dem Menschen im Unterschiede von den Dämonen ausgegangen zu denken sei, dem es darauf angekommen sei, in dem Sturz der Heerde ein Merkmal zu erhalten, an dem er mit Sicherheit erkennen könne, dass die Dämonen sich von ihm getrennt haben, da der Plur. *παρεκάλουν* deutlich die Dämonen als Subject der Bitte bezeichnet. Als Absicht der Dämonen kann vielmehr nur angesehen werden: in den Schweinen ferner ihren Aufenthalt zu nehmen (z. B. Neand., Bl., Del., Hofm., Keil). Von der Voraussetzung ausgehend, dass sie auf Erden (im Gegensatz zum Abyssus) nicht bestehen können, ohne an einem lebendigen körperlichen Wesen zu haften, dass ihnen aber Jesus nicht gestatten werde, wenn sie von diesem Menschen ausgefahren, von irgend einem anderen Besitz zu ergreifen, halten sie es für möglich, in Thieren ihre Wohnung nehmen zu können, und so erbitten sie sich von Jesus die Erlaubniss, die in einiger Entfernung weidende Heerde Schweine zum Aufenthaltsort wählen zu dürfen. Als Grund davon, dass sie sich gerade diese Schweine zur Behausung erbitten, braucht man sich nicht zu denken: weil diess unreine Thiere waren, zu denen sie als unreine Geister sich besonders hingezogen fühlten (Strauss, Neand., Baumg.-Cr., Mey., Bl., Weiss, Holtzm.), auch nicht: weil es ihnen Freude machte, in Thieren künftig ihr Wesen treiben zu können, in deren Pflege die dort wohnenden Israeliten eine Verhöhnung ihres Volkes und ihres Gesetzes sahen (Keim, Hofm.), es geschah vielmehr: weil es die einzigen Thiere waren, welche sich gerade ihren Blicken darboten. Nicht sowohl auf die Schweine als solche kam es ihnen an, als vielmehr auf lebendige körperliche Wesen, die ihnen als Surrogat der Menschen dienen könnten, wenn sie diese als Object ihrer Wirksamkeit verlören. Man hat sich zu denken, dass von solchen lebendigen Wesen in weitem Umkreise (man beachte, dass Jesus mit dem Dämonischen in einer Einöde zusammengetroffen war) nur eben diese Schweine vorhanden waren.

V. 32 c: Und er erlaubte es ihnen. — Marcus fügt hinzu *εὐθέως* = sofort, ohne Umstände, während Matthäus als Antwort Jesu mittheilt: *ὑπάγετε*, was auch nur als Erlaubniss aufgefasst werden kann (gegen Weiss). — Man hat es verwunderlich gefunden, dass Jesus auf die Bitte der Dämonen eingegangen sei, da er doch die Wirkung habe vorauswissen müssen, so dass er also durch dieses

Wunder absichtlich grossen Schaden zugefügt habe abweichend von allen anderen Wundern, durch die er nur Wohlthaten erwiesen. Denn dass der Erfolg Jesu selbst unerwartet gekommen (Paul.), oder dass die Heerde gar nicht in Folge der Erlaubniss Jesu hinabgestürzt, sondern dieser Sturz nur zufällig unmittelbar darauf erfolgt sei (Neand., Mey.), hat man schwerlich ein Recht anzunehmen. Die Erlaubniss hat in der That etwas Auffallendes, und man hat sie in verschiedener Weise zu erklären versucht. Die Einen sehen in ihr einen Strafact Jesu gegen die jüdischen Besitzer der Schweine, sofern jene diese Schweine im Widerspruch mit dem Gesetz gehalten (Beng., Starke, Olsh., Ebr., Oosterz., God.). Allein, dass die Besitzer Juden gewesen, wird von den Evangelisten mit keinem Worte gesagt. Aber ebenso wenig wird auch gesagt, dass sie Heiden gewesen, und so wird man es nicht minder unbefriedigend finden, wenn Hofmann die Ansicht ausspricht, Jesus habe die heidnischen Besitzer der Schweine deshalb strafen wollen, weil sie durch die in so grossem Maassstabe betriebene Schweinezucht etwas gethan, was den dortigen Israeliten nur als eine geflissentliche Verhöhnung ihres Volkes und dessen heiligen Gesetzes habe erscheinen können. Andere meinen, Jesus habe die Vernichtung der Schweine nicht an sich, sondern nur als Mittel zum Zweck beabsichtigt, sofern ohne jene die Heilung des Kranken nicht möglich gewesen, dessen zu erwartenden Paroxysmus er durch Nachgiebigkeit habe mildern wollen (Olsh., Weisse, Krabbe, Oosterz.). Jesus habe als weiser Arzt — so sieht man die Sache gewöhnlich an — für gut gehalten, sich an den Vorstellungskreis des Dämonischen zu accommodiren. Da er nun erkannt, dass der Dämonische an die Entfernung der Dämonen von ihm selbst nicht glauben würde, wenn er nicht an einem Gegenstande ausser sich wahrnehme, dass die Dämonen diesen statt seiner in Besitz genommen, so habe er sich der Bitte der Dämonen, in die Schweine fahren zu dürfen, willfährig erwiesen (Winer[1]), Godet[2]). Wenn die Anwendung disses Mittels

[1]) Vgl. Bibl. Real-Wörterb. I. S. 163: „Die Besessenen hatten die fixe Idee, der Dämon könne nicht anders sie verlassen, und sie seien der Befreiung nicht anders gewiss, als wenn jener in den Schweinen eine neue Wohnung suche.“

[2]) S. 215: „Die jüdischen Exorcisten stellten gewöhnlich, um den Kranken die Gewissheit ihrer Heilung zu geben, in das Zimmer, wo die Austreibung stattfand, einen Wasserkrug oder einen anderen Gegenstand, den der Dämon beim Ausfahren umstürzte. Was sie als Gaukler thaten, findet Jesus für gut als Arzt zu thun. Die Identificirung des Kranken mit seinem Dämon war eine lang andauernde Thatsache des Bewusstseins gewesen. Um den Besessenen zu der vollen Gewissheit seiner Befreiung zu bringen, war ein so entscheidendes Zeichen erforderlich, wie dasjenige, in welchem hier die Realität der Entfernung der bösen Macht an den Tag tritt.“

aber den Untergang der Heerde herbeigeführt habe, so könne dieser Nachtheil verglichen mit der Grösse der Wohlthat, die er dem Kranken und zugleich der ganzen Gegend, welche durch die Heilung von einer schweren Plage befreit worden, erwiesen, gar nicht im Betracht kommen (Paul., Mey., Bl., Del., God.). Allein wie unbefriedigend ist auch diese Ansicht, nach der man sich zu denken hätte, dass Jesus in diesem Falle nicht anders wohlzuthun vermocht habe, als so, dass er Andere in erheblicher Weise schädigte! Andere sehen in der Aufopferung der Schweine einen Act der Wohlthätigkeit Jesu gegen deren Besitzer. Jesus habe — meint man — die Gadarener durch den empfindlichen Verlust aus ihrem Stumpfsinn aufrütteln und für höhere Eindrücke empfänglich machen wollen (Ros., Olsh.[1]), Gerl.). Allein dann müsste man annehmen, dass Jesus sich über den Erfolg geirrt habe, sofern im Folgenden ausdrücklich erzählt wird, dass die Gadarener durch das Ereigniss wohl mit Schrecken erfüllt, keineswegs aber zum Glauben geführt worden seien. Endlich noch Andere suchen dadurch zu helfen, dass sie die That als blossen Zulassungsact Jesu ansehen, indem sie meinen, die Vernichtung der Heerde sei nicht auf Jesu Rechnung zu setzen, sondern entweder auf die der Dämonen (Beng.: damnum daemonibus adscribendum, non domino. Quem quis cogeret impedire daemones! Aehnlich Steinm.) oder auf Rechnung der Besessenen (Paul., Bl., Weiss). Doch wird man nicht mit Recht sagen können, dass Jesus an der That keinen Theil gehabt habe, wenn man doch anzunehmen hat, dass ohne seine Erlaubniss der von ihm vorausgesehene Erfolg nicht eingetreten wäre. Nach unserer Ansicht scheint sich das Räthsel nur zu lösen, wenn man annimmt, dass Jesus es bei diesem ganzen Ereigniss ausschliesslich auf seine Jünger abgesehen hatte, denen er auch durch die Vernichtung der Schweine in neuer Weise seine Macht und Herrlichkeit offenbaren wollte. Indem er durch die Dämonen den Sturz der Heerde herbeiführte, war seine Absicht, den Jüngern das Finstere der Macht, von der der Kranke bisher gebunden gewesen war, zum vollen Bewusstsein zu bringen. Indem er aber sich als den Ueberwinder dieser Macht erwies, erwies er sich in neuer Weise als den Messias und vollzog eine That, die den Jüngern zur Befestigung ihres Glaubens von grosser Wichtigkeit werden musste. Die Vernichtung der Schweine war somit eine der Thaten, die Jesu als Mittel dienten, die Jünger zur Reife zu führen und damit sein Reich zu begründen. Solchem

[1]) S. 292: „Wo das Vieh stirbt, sollen die Menschen lebendig werden, um zu lernen, dass ein Gott ist, und dass eben Alles, was er thut, das Rechte ist.“

Zweck gegenüber konnte der materielle Schaden, der mit der That verbunden war, gewiss nicht in Betracht kommen.

V. 33: Ausgefahren aber aus dem Menschen fuhren[1]) die Dämonen in die Schweine, und es stürzte die Heerde den Abhang hinab in den See und ertrank. — Aus diesen Worten geht hervor, dass der Evangelist den Sturz der Heerde nicht, wie Neander und Meyer annahmen, als mit der Heilung des Dämonischen nur gleichzeitig erfolgt, sondern als Wirkung derselben ansieht. Und zwar wurde nach seinen Worten dieser Sturz weder dadurch herbeigeführt, dass ein bei dem Dämonischen unmittelbar vor der Heilung entstandener mit wildem Geheul verbundener Paroxysmus die Schweine in Schrecken setzte (Lange, Oosterz., Holtzm.), da der Text von einem solchen Paroxysmus kein Wort sagt, und, selbst wenn er stattgefunden hätte, derselbe auf die in weiter Entfernung (Matth. 8, 30: μακρὰν ἀπ᾽ αὐτῶν) weidenden Schweine keinen Einfluss hätte haben können, noch auch dadurch, dass der Dämonische selbst, wie man ohne alles Recht angenommen hat, plötzlich in wildem Laufe auf die Heerde losrannte und diese dadurch zur Flucht veranlasste (Paul., Ros., Hase, Baumg.-Cr., Win., Bl., Weiss, Beyschl.), sondern dadurch, dass die Dämonen, welche bis dahin in dem Manne gehaust hatten, auf Jesu Befehl diesen verliessen und von den Schweinen Besitz nahmen.[2]) — Auffallend ist es erschienen, dass die Dämonen die Heerde sofort zum Untergange forttrieben, sofern sie ja dadurch gegen ihr eigenes Interesse handelten, indem sie die Aufenthaltsstätte, um die sie Jesum eben erst gebeten hatten, durch Vernichtung der Schweine sich selbst sogleich wieder nahmen und ihr Hinabfahren in den Abyssus, das sie hatten abwenden wollen, durch eigene That herbeiführten. Man hat auch diesen Vorgang in verschiedener Weise beurtheilt. Die Einen erklären die Handlungsweise der Dämonen aus ihrer Lust zu verderben, welche so gross gewesen, dass sie derselben nicht hätten Widerstand leisten können (Twesten, Ebr.), Andere aus ihrem Hass gegen das Heidenthum (Keim[3]). Richtiger nimmt man

[1]) Statt εἰσῆλθεν (Rec.) ist nach fast sämmtl. Unc. zu lesen εἰσῆλθον.

[2]) Weiss bezeichnet das Hineinfahren der Dämonen in die Schweine als etwas, das nur dem Erzähler angehöre, der sich die Thatsache, dass in Folge der Heilung die Heerde in den See stürzte, so gedeutet habe, da Niemand das Hineinfahren gesehen haben könne. Doch würde dann zu erklären sein, wie man zu einer solchen Deutung gelangen konnte, wenn der Thatbestand ein so einfacher war, wie ihn Weiss sich denkt, während die Evangelisten von ihm kein Wort sagen: dass der Rasende im letzten Paroxysmus sich in die Heerde stürzte.

[3]) S. 461: „Sie fahren in's Wasser, weil in der Verlängerung des Wassers die jüdische Hölle liegt, und sie nehmen dabei die Schweine mit, weil der Jude

an, dass die Dämonen wider ihren eigenen Willen die Flucht der Heerde und deren Untergang herbeiführten (Hoffm., Krabbe, Ew., Steinm.). Und zwar war es sicher nicht bloss das Plötzliche und Gewaltsame der Besitzergreifung, was die Thiere in Schrecken setzte und zur Flucht trieb (Ew.), sondern das Gefühl der Unnatürlichkeit der Verbindung, der sie sich durch Selbstvernichtung zu entziehen suchten (Krabbe, Steinm.).

V. 34: Die Weidenden aber, da sie das Ereigniss[1]) gesehen, flohen und[2]) meldeten es nach der Stadt hin und auf's Land. — *τὸ γεγονός* d. h. nicht die Heilung (Weiss), da diese den Hirten, bei der Entfernung, in der sich Jesus und der Dämonische befand (vgl. Matth. V. 30) nicht schon bekannt sein konnte, sondern den Sturz und Untergang der Heerde. — *ἔφυγον* sc. in Folge des Schreckens, der sie überkam, als sie, ohne eine Ursache wahrzunehmen, den plötzlichen Sturz der Heerde, den zu verhindern nicht in ihrer Macht gestanden hatte, hatten mitansehen müssen. — Unter der hier erwähnten *πόλις* kann ebenso wie V. 27 nicht das mehrere Meilen entfernte Gadara verstanden werden (so gewöhnlich), sondern irgend eine andere Stadt, welche dort in der Nähe lag, welche Lucas nicht nennt, weil der Name ihm unbekannt geblieben war. Vermuthlich war es Gergesa. Weniger wahrscheinlich denkt Weiss an eine Stadt Namens Gerasa, verschieden von der im Osten gelegenen berühmten Stadt gleichen Namens, und sucht damit die von ihm für die ursprüngliche gehaltene Lesart *Γερασηνῶν* (V. 26) erklärlich zu machen. Denn die Tradition weiss von einem dort gelegenen Gerasa nichts, während sie ausdrücklich berichtet, dass dort ein Städtchen Namens Gergesa gelegen habe. Der Name des dort in neuerer Zeit von Thompson aufgefundenen Ortes Gersa oder Kersa ist offenbar eine im Laufe der Zeit gewordene Umgestaltung des ursprünglichen Namens Gergesa. *εἰς* nicht = *ἐν* (Kün., Born.)., sondern die Richtung andeutend, nach der sich die Kunde in Folge der Verkündigung der Hirten weithin verbreitete. — *εἰς τοὺς ἀγρούς* über die Aecker hin, welche die Stadt umgaben und die als von Menschen bewohnt gedacht werden (vgl. 9, 12. Mrc. 5, 14. 6, 36).

V. 35: Man kam aber heraus zu sehen das Ereigniss, und kam zu Jesu, und fand dasitzend den Menschen, von welchem die Dämonen ausgefahren waren[3]), bekleidet und

den Heiden den Verlust der abscheulichen Habe sammt dem eigenen Verlorenwerden durch den Messias bestens gönnen mag."

[1]) Die Handschriften schwanken zwischen *γεγενημένον* (Rec.) und *γεγονός*.

[2]) *ἀπελθόντες* vor *ἀπήγγειλαν* (Rec.) ist nach sämmtl. Unc. unächt.

[3]) Statt *ἐξεληλύθει* (Rec.) haben Sin B *ἐξῆλθεν*.

vernünftig, zu Jesu Füssen; und sie fürchteten sich. — ἐξῆλθον sc. die Leute aus Stadt und Land, nach V. 37 eine zahlreiche Menge. Der Zweck ihres Hinausgehens war: sich von der Wirklichkeit dessen, was ihnen die Hirten verkündigt hatten, zu überzeugen. — καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰησοῦν. Diess ist nicht auch als Zweck ihres Hinausströmens zu denken, sondern als etwas, wozu dieses nur Veranlassung gegeben. Von Jesu hatten sie von den Hirten noch nichts gehört. Diesen lernten sie aber jetzt kennen, weil der Weg sie in seine Nähe führte, und fanden zu ihrer Verwunderung bei ihm den sonst so menschenscheuen Dämonischen und nahmen die mit diesem vorgegangene Veränderung wahr. — καθήμενον ist, wie die Stellung zeigt, nicht mit παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ zu verbinden (Luth., Cast., de W., Bl., Bisp.), sondern wird als etwas Selbstständiges hervorgehoben. Lucas nennt überhaupt etwas Vierfaches als Gegenstand des εὗρον: 1) dass der Mensch, der bisher wild getobt und jeglichen menschlichen Verkehr geflohen hatte, jetzt ruhig dasass in der Gesellschaft Jesu und seiner Jünger, 2) dass er gegen seine sonstige Gewohnheit bekleidet, 3) dass er bei klarem Selbstbewusstsein war, während früher Dämonen seinen Verstand verwirrt hatten, 4) παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ sc. ὄντα, womit auf das Verhältniss hingewiesen wird, in dem er jetzt zu Jesu stand. Die Worte wollen nicht besagen: er habe Jesu Worten aufmerksam gelauscht, wie der zu den Füssen des Meisters sitzende Schüler (Mey., Weiss, Bisp., Holtzm. vgl. 10, 39. Apost. 22, 3), sondern schildern, wie sich seine dankbare Gesinnung gegen seinen Retter zu erkennen gegeben habe. — ἐφοβήθησαν sc. vor Jesu, in dem sie die Ursache des Geschehenen erkannten.

V. 36: Es erzählten ihnen aber auch[1]) die Augenzeugen, wie der Besessene geheilt worden. — Zu dem, was die Leute selbst wahrgenommen, und wodurch sie zur Furcht gestimmt worden waren, trat der Bericht der Augenzeugen hinzu, welcher über das πῶς Auskunft gab. — οἱ ἰδόντες d. h. die Apostel und übrigen Begleiter Jesu (vgl. V. 22). — πῶς abhängig von ἀπήγγειλαν. Sinn: Sie theilten mit, dass die Heilung mittels der den Dämonen gegebenen Erlaubniss, in die Schweine hineinfahren zu dürfen, geschehen sei. — ὁ δαιμονισθείς vgl. Mrc. 5, 18.

V. 37a: Und sie baten[2]) ihn, die ganze Menge der Umgegend der Gadarener[3]), dass er von ihnen hinweggehen

[1]) Καί (Rec.) fehlt bei Sin BCDLPX.

[2]) Statt ἐρώτησαν (Rec.) haben Sin ABCKMPX ἐρώτησεν. Correctur!

[3]) Die äusseren Zeugnisse schwanken hier ebenso wie V. 26 zwischen Γαδαρηνῶν, Γερασηνῶν und Γεργεσηνῶν.

möchte; denn von grosser Furcht wurden sie gehalten. — Sinn: Die schon vorher vorhandene Furcht wurde durch den Bericht der Augenzeugen in dem Grade gesteigert, dass sie sich zu der hier mitgetheilten so thörichten Bitte bewogen fühlten. — *ἅπαν τὸ πλῆθος κτλ.* Apposition zu dem in *ἠρώτησαν* genannten Subject. Lucas hebt die grosse Zahl der Bittenden hervor, weil es ihm darauf ankommt, auf den religiösen Charakter der Bewohnerschaft jener ganzen Gegend ein Licht zu werfen. Er fügt aber *τῆς περιχώρου τῶν Γαδαρηνῶν* hinzu, weil er sagen will, dass die Menge weither, nicht bloss aus der V. 27 und 34 erwähnten Stadt, sondern aus dem ganzen Gebiete, welches zu Gadara gehörte, zusammengeströmt war. — *συνείχοντο* (vgl. 12, 50. 2 Cor. 5, 14. Phil. 1, 23) = sie wurden ganz und gar gefesselt gehalten. Dass sie nur Furcht empfanden, beweist ihren Stumpfsinn und ihre religiöse Unempfänglichkeit. Ihre ganz dem Sinnenleben zugewendete Lebensrichtung machte sie nicht nur unfähig, in Jesu den Messias zu erkennen, sondern bewirkte auch, dass sie sich in seiner Nähe beengt und unbehaglich fühlten (vgl. 4, 29. 42. 9, 53. Joh. 4, 40).

V. 37b: Er aber bestieg das[1]) Schiff und kehrte zurück. — Dass Jesus so ohne Weiteres der Bitte Gehör gab, ist um so erklärlicher, als er das Gebiet der grossentheils heidnischen Gadarener nicht desshalb betreten hatte, um unter diesen längere Zeit zn wirken (gegen Godet), sondern nur, um das Wunder zu thun, das er nun vollbracht hatte, und zwar nicht um der Gadarener, sondern um der Jünger willen. Der Zweck seiner Reise war also vollständig erreicht. — *εἰς τὸ πλοῖον* d. h. das Schiff, in dem er angekommen war (vgl. V. 22). — *ὑπέστρεψεν* sc. nach Kapernaum, von wo aus er die Reise gemacht hatte (vgl. V. 22).

Zum Schluss fügt Lucas V. 38 und 39 noch einige Bemerkungen über den Geheilten hinzu.

V. 38a: Es flehte[2]) ihn aber der Mann, von dem die Dämonen ausgefahren waren, an, bei ihm bleiben zu dürfen. — Nach Marcus sprach er diese Bitte aus, als Jesus das Schiff bereits bestiegen hatte. Grund der Bitte war gewiss nicht Besorgniss, dass, wenn er von Jesu getrennt wäre, möglicher Weise sein früherer Zustand zurückkehren könnte (Euthym., Theophyl., Grot., Starke, Gerl.), sondern Anhänglichkeit an seinen Retter. Das durch Jesus an ihm Gethane hatte so grosses Dankgefühl in ihm geweckt, dass er sich von ihm nicht wieder trennen mochte. Er wünschte in die Zahl

[1]) Der Artikel (Rec.) fehlt bei Sin BCLRX.

[2]) Statt *ἐδέετο* (Rec.) haben BLX *ἐδεῖτο*, AP *ἐδεεῖτο*.

seiner bleibenden Schüler aufgenommen zu werden (vgl. 8, 2. 9, 57), vielleicht um ihm, wie die 8, 3 erwähnten Frauen durch Dienstleistungen seine Dankbarkeit zu beweisen.

V. 38b: Es entliess ihn aber Jesus[1]) mit den Worten: (V. 39a) Kehre zurück in dein Haus und erzähle, wie Grosses dir Gott gethan hat.[2]) — Während er die Bitte der Gadarener ohne Weiteres erfüllte, lehnt er diese Bitte ab, nicht weil der Geheilte ein Heide war (Hofm.), was er nach V. 28 sicher nicht war, auch nicht: weil er fürchtete, dass durch die Kunde von dem Ereigniss die Aufregung in Galiläa noch wachsen könnte (God.), auch nicht: weil es ihm darauf ankam, in dem Gebiete der Gadarener einen Zeugen und Verkündiger der wunderbaren That zurückzulassen (Mey., Klosterm., Schanz, Weiss), oder weil er dem Geheilten beweisen wollte, dass er auch abwesend die an ihn Glaubenden zu schützen vermöge (Theophyl., Grot.), sondern weil er den Mann als nicht geeignet erkannte, sein steter Begleiter zu werden, als welcher er ihm für sein weiteres Wirken mehr hinderlich als nützlich gewesen sein würde, vielleicht auch weil er als nothwendig erkannte, dass letzterer vor allen Dingen zur Ruhe komme und in stiller Zurückgezogenheit die Eindrücke, die er durch Jesum empfangen hatte, in sich verarbeite. Jesus behandelt die verschiedenen Menschen verschieden mit Rücksicht auf ihre Individualität und geistige Reife. — *ὑπόστρεφε εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ διηγοῦ, ὅσα ἐποίησέ σοι ὁ θεός*. Mit diesen Worten veranlasst er den Mann nicht, öffentlich als Missionar unter den Gadarenern aufzutreten (Starke, Olsh., Krabbe, Baur[3]), Bl., Mey., Weiss, God.), sondern er giebt nur die Absicht zu erkennen, ihm die Heimath, die er bisher entbehrt hatte, und ihn den Seinen zurückgeben zu wollen, und verlangt nur nebenbei, dass er im häuslichen Kreise das ihm zu Theil Gewordene als Gottesgabe anerkenne. Zu beachten ist übrigens, dass Jesus die durch ihn geschehene Heilung als eine That Gottes bezeichnet.

V. 39b: Und er ging fort und verkündigte in der ganzen Stadt, wie Grosses ihm Jesus gethan habe. — Zu beachten ist der Gegensatz zwischen *εἰς τὸν οἶκόν σου* und *καθ᾽ ὅλην τὴν πόλιν*, zwischen *διηγοῦ* und *κηρύσσων* und endlich zwischen *ὁ θεός* und *ὁ*

1) *ὁ Ἰησοῦς* (Rec.) fehlt in Sin BDL Copt. Sah. Aeth. Arm.

2) Statt *ἐποίησέ σοι* (Rec.) haben Sin BLPX It. Vulg. *σοι ἐποίησεν*.

3) Nach Baur macht Jesus den Mann, der als Besessener ein Repräsentant des Heidenthums gewesen war, von dem Jesus aber durch die Heilung alles Unreine des Heidenthums hinweggenommen hatte, mit diesen Worten zum Heidenapostel.

Ἰησοῦς. Der Evangelist will offenbar hervorheben, dass der Geheilte die Worte Jesu missverstehend über dessen Gebot hinausgegangen und im Gefühle des Dankes gegen seinen Retter auch öffentlich als Verkündiger der ihm durch Jesus zu Theil gewordenen Wohlthat aufgetreten sei, nach Marcus sogar nicht bloss in der Stadt, sondern in der ganzen Dekapolis. Aehnlich früher das Verhalten des Aussätzigen 5, 15 (Mrc. 1, 45).

5. Heilung des blutflüssigen Weibes und Auferweckung der Tochter des Jairus.

C. 8. V. 40—56. Vgl. Matth. 9, 18—26. Mrc. 5, 22—43.

Während Lucas die hier berichteten Begebenheiten ganz ebenso wie Marcus an die Heilung des Gadareners anreiht, lässt Matthäus jetzt zunächst die von Marcus und Lucas schon an einer früheren Stelle erzählte Heilung des Gichtbrüchigen und die Berufung des Matthäus sammt dem, was sich unmittelbar an diese anschloss, folgen, und geht dann erst zur Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus über. Auch hier beobachtet Lucas die wirkliche Zeitfolge.

V. 40: Es geschah aber, als[1]) Jesus zurückgekehrt war[2]), dass das Volk ihn in Empfang nahm, denn Alle warteten bereits auf ihn. — Wohin Jesus zurückgekehrt sei, wird von Lucas nicht ausdrücklich gesagt, ergiebt sich aber aus V. 22. Deutlicher sprechen sich darüber Matthäus und Marcus aus, von denen jener das andere Ufer des Sees, dieser Kapernaum nennt. — *ἀπεδέξατο* (vgl. 9, 11. Apost. 2, 41. 15, 4. 18, 27. 21, 17. 24, 3. 28, 30) nicht: hospitium ei paravit (Lösn.), auch nicht: laetus eum excepit (Euthym., Grot., Wolf, Kün., Ros., de W., Bl., God., Schanz), sondern: nahm ihn in Empfang (Mey., Weiss) d. h. es war bereits am Ufer versammelt, als er ankam, so dass er nach seiner Rückkehr nicht allein sein konnte, sondern von dichten Schaaren umdrängt wurde. — Die Worte *ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν* nennen als Grund der Volksansammlung: dass Alle bereits mit Spannung ihn erwarteten. Lucas will damit sagen: die Volksansammlung sei nicht eine zufällige gewesen, sondern habe ihm gegolten, dessen Rückkehr man ersehnt habe. Es dient diess zur Bestätigung der Annahme, dass die im Folgenden erzählte Begebenheit sich in Kapernaum zugetragen habe, wo Jesus sich gewöhnlich aufhielt. Denn an einem andern Orte würde das Volk nicht mit solcher Bestimmtheit seine baldige

[1]) Statt *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ* (Rec.) haben BLR Copt. *ἐν δὲ τῷ*.

[2]) Statt *ὑποστρέψαι* (Rec.) haben Sin BR *ὑποστρέφειν*.

Rückkehr haben voraussetzen können. Als Grund des Wartens hat man sich nach der Art, in der sich das Folgende anschliesst, nicht die besondere Noth zu denken, die im Hause des Jairus eingetreten war, deren Beseitigung man durch Jesum erhoffte, sondern das allgemeine Interesse, das sich überhaupt auf seine Person hingerichtet hatte. Lucas hebt diess aber nicht hervor, weil es ihm darauf ankommt, die Anhänglichkeit des Volks an Jesum zum Bewusstsein zu bringen, sondern um das Gedränge erklärlich zu machen, von dem im Folgenden (V. 42) die Rede ist.

Nachdem der Evangelist im Allgemeinen die Situation geschildert hat, welche Jesus vorfand, als er am anderen Ufer landete, geht er von V. 41 zur Erzählung eines einzelnen Ereignisses über, das sich bald darauf zutrug und auf die Jünger einen nicht geringeren Eindruck gemacht haben muss, als das unmittelbar zuvor erzählte. V. 41: Und siehe, es kam ein Mann mit Namen Jairus, und derselbe[1]) war Vorsteher der Synagoge, und niederfallend zu Jesu Füssen flehete er ihn an, dass er doch in sein Haus kommen möchte. — Zu beachten ist die auffallend hebraisirende Verbindungsweise der einzelnen Satztheile in diesem und dem folgenden Verse. — Aus Marcus scheint hervorzugehen, dass Jesus, nachdem er gelandet war, nicht sogleich in die Stadt hineinging, sondern zunächst am Ufer des Meeres blieb, an dem ihn die Menge erwartet hatte, wo er vielleicht seiner Gewohnheit gemäss das Volk lehrte. Während er nun dort noch weilte, trat Jairus an ihn heran, nachdem er sich vermuthlich mit Mühe durch die Menge hindurch einen Weg zu Jesus gebahnt hatte. — *Ἰάειρος* = יָאִיר (4 Mos. 32, 41). — Statt *ἄρχων τῆς συναγωγῆς* sagt Marcus genauer *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων*, woraus hervorgeht, dass die Synagoge zu Kapernaum einen aus mehreren Personen bestehenden Vorstand hatte, zu welchem Jairus gehörte. — Jairus kommt mit einer Bitte zu Jesus, die er ihm fussfällig vorträgt, doch macht er nicht eine ausführliche Beschreibung von der in seinem Hause eingekehrten Noth, sondern drängt ihn nur, sofort aufzubrechen und in sein Haus zu kommen, ehe es zu spät werde. Der Evangelist lässt uns jedoch nicht im Unklaren über den Grund, der ihn zu solchem Drängen bewog.

V. 42a: Denn er hatte eine eingeborne Tochter von etwa zwölf Jahren, und diese war im Sterben. — Lucas beschreibt hiermit in wenigen Zügen den traurigen Thatbestand, um die Dringlichkeit der Bitte begreiflich zu machen. Er hebt nicht nur hervor, wie weit die Krankheit der Tochter schon vorgeschritten ge-

[1]) Statt *αὐτός* (Rec.) haben BDR Copt. Aeth. *οὗτος*.

wesen, als der Mann zu Jesus kam, sondern auch, dass letztere μονογενής und etwa zwölf Jahre alt gewesen. Diese beiden Notizen haben den Zweck, auf den Schmerz hinzudeuten, der den Mann jetzt erfüllen musste, im Gedanken an den nahen Verlust der Tochter, den er als unabwendbar ansah, wenn nicht Jesus noch rechtzeitig komme, um den nahenden Tod aufzuhalten. Auf die eingeborne Tochter war naturgemäss die ganze Liebe des Vaters hingerichtet. Dazu stand sie jetzt in der vollen Blüthe der Jugend, in dem Alter, in welchem das Kind im Begriff war, sich zur Jungfrau zu entfalten. Alle Hoffnung, die der Vater je in Bezug auf diese Tochter gehegt hatte, schien jetzt ihrer Erfüllung nahe[1]). Da war die Krankheit eingetreten, welche sie auf's Todtenbett geworfen. — ἀπέθνησκεν bezeichnet den Tod nicht als einen schon eingetretenen (Ew.), sondern als einen bereits begonnenen = sie starb d. h. sie lag in Todeskämpfen (vgl. 7, 2: ἤμελλε τελευτᾶν), gleichbedeutend mit ἐσχάτως ἔχει bei Marcus. — Wenn Matthäus dem Jairus die Worte: ἡ θυγατήρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν in den Mund legt, so ist diess eine Ungenauigkeit, die mit der Kürze seiner Relation zusammenhängt. Er stellt sogleich den Thatbestand als vollendet hin, den Jesus bei seiner Ankunft im Hause des Jairus vorfand, weil er nicht beabsichtigt, von der Botschaft zu erzählen, welche den bald darauf erfolgten vollendeten Tod meldete.

V. 42b: Da er aber hinging[2]), drängten ihn die Volkshaufen. — Man hat sich zu denken, dass die Volksmassen, von denen Jesus bei Ankunft des Jairus umgeben gewesen war, sich mit Jesu in Bewegung setzten. Das neue Wunder, das in Aussicht stand, versetzte sie in Spannung und bewog sie, Jesum auf seinem Wege zu Jairus zu begleiten. Dass auch die Jünger sich dem Zuge anschlossen, zeigt V. 45 und 51. — συνέπνιγον (Mrc.: συνέθλιβον) eig. sie erstickten ihn, ein hyperbolischer Ausdruck, um die Bedrängung Jesu zu bezeichnen, welche dadurch bewirkt wurde, dass jeder in Jesu unmittelbarer Nähe sein wollte, um womöglich Zeuge des bevorstehenden Wunders zu werden.

[1]) Unrichtig meint Grotius, Lucas nenne das Alter der Tochter, um auf die Ursache der Krankheit hinzudeuten, indem er bemerkt: Quae aetas periculosissimis maxime morbis obnoxia διὰ τὴν τῆς ἡλικίας τροπήν. Aehnlich Holtzmann. Andere bringen die Altersangabe mit der Hervorhebung der Krankheitszeit des blutflüssigen Weibes in Verbindung. So Bengel: Uno tempore sanata est mulier et resuscitata puella, quae uno tempore initium miseriae et vitae habuerant. Vgl. auch Keim u. Klostermann.

[2]) Statt ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν (Rec.) haben CDP It. Vulg.: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι.

Darauf erzählt Lucas, wie mitten unter den Jesum Umdrängenden sich auch ein Weib befunden, das aber aus einem besonderen Grunde sich an ihn herangedrängt habe. V. 43: Und ein Weib, welches seit zwölf Jahren an Blutfluss litt, welches, obwohl sie den ganzen Lebensunterhalt an Aerzte[1]) gewendet[2]), von[3]) keinem geheilt werden konnte, (V. 44:) trat von hinten herzu und berührte die Quaste seines Gewandes, und augenblicklich stand ihr Blutfluss still. — Der Evangelist weist auf etwas Vierfaches hin, um den elenden Zustand der Frau zum Bewusstsein zu bringen: 1) auf den Charakter ihrer Krankheit, der sie nicht nur in hohem Maasse schwächen musste, sondern auch levitisch unrein machte und in Folge dessen von der gottesdienstlichen Gemeinschaft und vom Verkehre mit anderen Menschen ausschloss (3 Mos. 15, 25—29), 2) auf die lange Dauer derselben (vgl. V. 27, 13, 11. Joh. 5, 5), 3) auf die durch die kostbaren Kuren herbeigeführte äusserlich dürftige Lage der Frau, 4) die Aussichtslosigkeit, jemals durch Menschen geheilt zu werden. Marcus nennt ausserdem auch noch die vielen Plackereien, denen sie sich bei den bei ihr versuchten Kuren hatte unterziehen müssen. — Zu dem Ausdruck *εἶναι ἐν ῥύσει αἵματος* vgl. 11, 21. 23, 12. 40. 2 Cor. 3, 8; zu *ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα* vgl. Röm. 15, 23. — *προσαναλώσασα* (im N. T. nur hier) nicht: „nachdem sie noch dazu (zu ihrem Leiden noch dazu) aufgewendet hatte“ (Beng., Bl., de W., Mey., Bisp., Weiss, Schanz), sondern einfach: „nachdem sie verwendet hatte.“ Dass sie Jesu von hinten nahte, ist theils aus der Natur ihres Leidens zu erklären, das sie aus Schamhaftigkeit sich scheute zum Gegenstande öffentlicher Besprechung zu machen, theils aus der Ansicht, die sie sich von der Natur Jesu und seiner Heilkraft gebildet hatte. Sie gehörte zu den in der evangelischen Geschichte uns öfter begegnenden Personen (vgl. 6, 19. Matth. 14, 36. Mrc. 3, 10. 6, 56), welche irrthümlich meinten (Hofmann und Nösgen leugnen, dass ihre Anschauung von der Person Jesu eine abergläubische gewesen), dass das Vermögen Jesu zu heilen nicht nothwendig an seinen Willen gebunden sei, sondern dass sein Leib derartig mit göttlichen Kräften gefüllt sei, dass es nur einer äusseren Berührung desselben oder seiner Umhüllungen bedürfe um Heilung zu empfangen, auch wenn Jesus kein Bewusstsein davon, geschweige denn die Absicht, eine Heilung zu vollziehen, habe. Darum hatte sie sich (vielleicht mit vieler Mühe) durch das Volksgedränge

[1]) Statt *εἰς ἰατροὺς* (Rec.) haben sämmtliche Uncialen *ἰατροῖς*.

[2]) *ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον* (Rec.) fehlt in BD.

[3]) Statt *ὑπ' οὐδενός* (Rec.) haben ABRΞ *ἀπ' οὐδενός*.

einen Weg zu Jesus hin gebahnt, zu keinem anderen Zwecke, als um ihn heimlich berühren zu können. Bei ihm aber angekommen berührte sie ihn von hinten, wo es Jesus nach ihrer Meinung nicht wahrnehmen konnte, und zwar an der Quaste seines Oberkleides. — *τοῦ κρασπέδου* d. h. nicht: den Saum oder untersten Theil des Kleides (Luth., Baumg.-Cr., Nösg. u. AA.), sondern die aus gedrehten hyacinthfarbenen Schnüren gefertigte Quaste, Troddel (hebr. צִיצִת oder גְּדִלִים), deren jeder männliche Israelit vier an seinem Oberkleide, je eine an den vier Zipfeln desselben, an einer Schnur von gleicher Farbe herabhängend trug (vgl. 4 Mos. 15, 38. 5 Mos. 22, 12), um durch sie an die Gebote Gottes erinnert zu werden. Durch den Artikel Sing. wird auf die bestimmte der vier Quasten, die bei ihrem Nahen von hinten für sie erreichbar war, hingedeutet. Dass sie gerade diese, nicht irgend einen anderen Theil des Gewandes, berührte, geschah aus demselben Grunde, als aus welchem sie Jesu von hinten nahte: weil es ihr darauf ankam, dass er die Berührung nicht wahrnehme. Denn da die Quaste lose an einer Schnur herabhing, konnte durch deren Berührung auf den Körper Jesu ein ihm wahrnehmbarer Eindruck nicht hervorgebracht werden. — *ἔστη* will nicht besagen, dass der Blutfluss bisher ein continuirlicher gewesen war und dass derselbe jetzt plötzlich aufgehört habe (Schanz), sondern: dass das Leiden selbst, das sich bisher in einem periodisch wiederkehrenden Blutfluss geäussert hatte, aufgehört habe, und dass sie die mit ihr vorgegangene Veränderung sofort empfunden habe (vgl. Mrc. 5, 29).

V. 45a: Und Jesus sprach: Wer ist's, der mich angerührt hat? — Diese Frage Jesu hat man verschieden aufgefasst. Entweder nahm man an, dass Jesus nach der Darstellung des Evangelisten in der That nicht gewusst habe, wer ihn berührt hatte, und also durch seine Frage sich darüber habe Gewissheit verschaffen wollen (so z. B. Schleierm., Weisse, Rothe, Mey., Stier, Bl., Oosterz., Steinm., God., Beyschl., Weiss, Hofm., Holtzm.), oder man nahm an, dass Jesus mit der Person, die ihn berührt hatte, in Wirklichkeit vermöge seines höheren Wissens sehr wohl bekannt gewesen und die Worte also zu anderem Zwecke gesprochen habe, als um etwas ihm Unbekanntes zu erfahren (so z. B. Calv., Olsh., Krabbe, v. Gerl., Ebr., Lange, Keil). Beide Ansichten haben ihre Schwierigkeiten. Bei der ersteren müsste man annehmen, dass die Heilung ohne Jesu Wissen und Willen geschehen sei, und es käme dann darauf an, erklärlich zu machen, wie dieselbe haben geschehen können. Man hat diess in verschiedener Weise versucht. Die Einen nehmen an, dass ohne Jesu Wissen auf rein physischem Wege die in ihm vorhandene Heilkraft auf die Frau eingewirkt und sie gesund gemacht habe (Schleiermacher, Weisse,

Weizs., Beyschl.). Andere berufen sich auf den Jesum in seinen Beziehungen zu den Menschen fortwährend beseelenden allgemeinen Willen, sie zu segnen und zu retten, wo und sobald ihm gläubiges Vertrauen entgegentrete, und nehmen an, dass dieser allgemeine Wille durch den energischen Glauben des Weibes in Wirksamkeit gesetzt worden sei (Oosterz. u. Godet). Noch Andere meinen, dass die Heilung der Frau um ihres Glaubens willens in diesem Falle unabhängig von der Person Jesu unmittelbar durch Gott bewirkt worden sei (Neand., Olsh., Hofm., Weiss). Endlich noch Andere sehen als die Potenz, welche die Heilung zunächst bewirkt habe, den Glauben der Frau an, welcher unabhängig von der Person Jesu sich wirksam erwiesen, indem er die in Jesu vorhandenen göttlichen Gnadenkräfte in Fluss gesetzt habe, ohne dass dieser gewusst habe, auf wen sie überströmten (Nösg.), nahmen dabei aber an, dass die durch den Glauben hervorgerufene Wirkung nicht nachhaltig gewesen sein würde, wenn nicht Jesus dieselbe nachträglich durch einen positiven Willensact bestätigt und ihr damit objective Realität verliehen hätte (so Steinmeyer.[1]) Doch können alle diese Erklärungsversuche bei näherer

[1]) Vgl. die Wunderthaten des Herrn. Berl. 1866 S. 57 ff.: „Jesus sagt nicht: seine Kleider hätten es gethan; diess stellt das stark betonte ἡ πίστις σου vielmehr in Abrede. Ebenso wenig sagt er, Er habe es gethan; das nicht minder merklich betonte ἡ πίστις σου leugnet auch diess. Allerdings war dem so, dass das Weib genas, indem sie das Gewand des Herrn ergriff, — aber nicht dadurch wurde sie heil, dass sie das Kleid Jesu überhaupt, sondern dadurch, dass sie es im Glauben berührt hat. — So war es auch auf Seiten des Herrn nicht die Berührung an sich, sondern die durch die Hand des Glaubens vollzogene, die er gewahr wurde. Viele streiften ihn im Gedränge, ohne dass er darauf achtete oder sich dessen bewusst ward; — diese Eine berührte ihn in der Absicht des Glaubens, und sicher so, dass er eine physische Empfindung davon gar nicht haben konnte: und er verspürte es ἐν ἑαυτῷ. — Denn nur der Glaube vermag laut der uralten ihm beigelegten Verheissung die göttlichen Gnadenkräfte in Fluss zu setzen, mithin kann auch nur er eine Empfindung davon in dem Inneren Jesu verursachen. — Allein ist hierdurch das Wunder, welches die Evangelisten uns erzählen wollen, auch nur berührt? In den wahren Bereich desselben sind wir noch gar nicht gedrungen; wir stehen noch an seiner Schwelle. Vor der Hand hat nur der Glaube etwas ausgerichtet. Was derselbe, namentlich auch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens, leisten könne: das hat die Schrift auch sonst, mit besonderem Nachdruck der Brief an die Hebräer C. 11, 33 ff. gedeutet. Er hat auch hier seine Kraft bewährt. Aber der Herr selbst hat sich in dem bis jetzt betrachteten Theile der Erzählung noch ganz passiv verhalten: seine Wunderthat haben wir mithin erst zu erwarten; und so wird auch in diesem Falle die Voraussetzung sich rechtfertigen, dass er zu jedem Wunder auftrete und bei einem jeden im strengsten Sinne handelnd erscheine. Es heisst ἡ πίστις σου σέσωκέν σε —: das geht freilich auf die Vergangenheit. Aber wir lesen weiter ὕπαγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου —:

Betrachtung nicht befriedigen, da die Annahme einer durch Jesum zwar vermittelten, aber ohne seinen bestimmten Willen geschehenen, Heilung alle Analogie wider sich hat und mit einer richtigen Ansicht von der Person Jesu unmöglich vereinigt werden kann. Die Annahme einer unmittelbar durch Gott ohne Vermittelung Jesu geschehenen Heilung wird aber durch V. 46 widerlegt. Man wird sich also zu der Annahme entschliessen müssen, dass Jesus mit vollem Wissen und Willen das Weib geheilt hatte, und dass er die sehr wohl kannte, welcher die Genesung zu Theil geworden war. Aber warum fragt er dann: „Wer hat mich berührt?" Man hat gemeint: eine solche Frage würde in diesem Falle sich mit der sittlichen Natur Jesu nicht vereinigen lassen.[1]) Allein werden denn Fragen nur desshalb gestellt, weil der Fragende das nicht weiss, was er fragt? Geschehen sie nicht sehr oft nur zu dem Zwecke, um auf den, der gefragt wird, in irgend einer Weise einzuwirken? oder fragt der Lehrer etwa den Schüler, um seine eigene Kenntniss zu bereichern? Hat nicht Jesus auch in anderen Fällen nach etwas gefragt, was er schon wusste? Hat er nicht einstmals seine Jünger gefragt: „Was habt ihr auf dem Wege mit einander verhandelt?" (Mrc. 9, 33) und ein anderes Mal die Emmausjünger: „Was sind das für Reden, die ihr da auf eurem Gange mit einander wechselt und seid traurig?" (Luc. 24, 17), während er mit dem Gegenstande ihrer Unterhaltung doch sehr wohl bekannt war? Von einer tadelnswerthen Simulation wird in allen diesen Fällen sicher nicht die Rede sein können. So hat auch hier Jesus die Frage: *τίς ὁ ἁψάμενός μου;* ohne dass man ihn desshalb wird tadeln dürfen,

und diess weist wahrlich nicht auf ein Vergangenes hin. Setzen wir den Fall, es wäre dem Weibe gelungen, sich hinwegzustehlen und die Genesung als einen Raub davonzutragen: was wäre geschehen? An diesem Tage, vielleicht eine mehr oder minder lange Zeit, wäre sie gesund gewesen, nur aber auf die Dauer blieb sie es nicht: Sie hatte die Genesung im Glauben gewonnen: so währte die erstere genau so lange, als der letztere, ihr wirksamer Factor, bestand. Es gebrach ihrer Heilung noch an objectiver Realität; und diese wirkliche Exstirpation der Krankheit vermochte ihr Glaube nicht zu nehmen, sondern nur der Wille Christi konnte ihr dieselbe gewähren. — Und so spricht Jesus zu ihr: *ἴσθι ὑγιής*. Kraft dieses Wortes vollzieht er an ihr sein Heilungswunder; dadurch macht er sie gesund. In Folge ihrer Berührung seines Gewandes fühlte sie sich gesund: gegenwärtig ist sie heil. Ihrem blossen Genesungsgefühle ist nunmehr die sichere objective Basis gegeben."

[1]) z. B. Steinmeyer a. Schr. S. 55: „Fest steht uns so viel, dass alle und jede Simulation von Seiten des Herrn entschieden in Abrede zu stellen sei. Nie hat er einen Schein angenommen, welcher der vollen Wahrheit entbehrt hätte, nie hat er sich verstellt, nie hat er sich angestellt, als ob Etwas wäre, was doch nicht so war. — Wenn also Jesus (Marc. 5, 30) fragt: *τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;* — so hat er wirklich Etwas erforschen wollen, was ihm unbekannt war."

nicht gestellt, weil er die Person nicht kannte, die ihn angerührt hatte, sondern weil er zu erkennen geben wollte, dass er sie kenne, um sie dadurch zu veranlassen, freiwillig aus ihrer vermeintlichen Verborgenheit herauszutreten.

V. 45 b: Da aber Alle leugneten, sprach Petrus und die mit ihm waren:[1]) Meister, die Volksmengen drücken und drängen dich, und du sagst: Wer ist's, der mich angerührt hat?[2]) — *ἀρνουμένων πάντων* nicht = da auf Jesu Frage hin niemand bekannte, ihn berührt zu haben (Keil). Vielmehr will Lucas sagen: die Frage Jesu habe eine allgemeine Vertheidigung der ihn umgebenden Menge veranlasst, indem jeder Einzelne den Verdacht Jesu von sich abzuwenden gesucht habe. Doch ist bei *πάντων* das Weib als ausgeschlossen zu denken (gegen Weiss), von dem man nach V. 47 anzunehmen hat, dass es, sobald es Jesum angerührt, sich aus seiner Nähe wieder zurückgezogen hatte. Aus *ἀρνουμένων* geht zugleich hervor, dass von der Menge Niemand auf das Weib und das, was sie gethan, geachtet hatte. — Die Ausdrucksweise *ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* findet sich auch 9, 32 (vgl. Mrc. 1, 36). Letztere Stelle zeigt, dass bei *σὺν αὐτῷ* ausschliesslich an die übrigen Apostel zu denken ist (Mrc.: *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*). Lucas will sagen, dass Petrus im Namen sämmtlicher Apostel geredet habe. Petrus weist Jesum darauf hin, dass die von ihm wahrgenommene Berührung wohl eine unwillkührliche, durch das Gedränge herbeigeführte, gewesen sein möge. — Diess veranlasst Jesum, sich deutlicher auszusprechen.

V. 46: Jesus aber sprach: Es hat mich Jemand angerührt, denn ich habe erkannt, dass eine Kraft von mir ausging.[3]) — Jesus will mit diesen Worten sagen, dass er nicht, wie die Jünger annahmen, eine gewöhnliche Berührung meine, wie sie bei einem Volksgedränge unvermeidlich sei, sondern eine ausserordentliche, nämlich eine zum Zweck der Heilung geschehene; und um zu beweisen, dass eine solche wirklich geschehen sei, nennt er die von ihm bestimmt wahrgenommene Kraftausströmung. — *ἔγνων* nicht vom Fühlen am Leibe, sondern vom geistigen Erkennen. — In den mitgetheilten Worten Jesu sieht man gewöhnlich eine Bestätigung dessen, dass die vorangegangene Heilung ohne den Willen Jesu durch einen rein physischen Process geschehen sei, während Neander, der zwischen ihnen und dem V. 48 mitgetheilten Ausspruch Jesu einen

[1]) Statt *οἱ μετ' αὐτοῦ* (Rec.) haben Sin ACDLΞ *οἱ σὺν αὐτῷ*. Letztere Lesart verdient den Vorzug, da sie 9, 32 wiederkehrt.

[2]) Die Worte *καὶ λέγεις· τίς ὁ ἁψάμενός μου;* fehlen in Sin BL.

[3]) Statt *ἐξελθοῦσαν* (Rec.) haben Sin BL *ἐξεληλυθυῖαν*.

Widerspruch findet, annimmt, dass Lucas hier wörtlich den Bericht eines Augenzeugen benutze, der die Ansicht der Frau von der Art, in der die Heilung vor sich gegangen, getheilt und nach dieser Ansicht sich die Worte Jesu gedeutet und wiedergegeben habe. Allein richtiger nimmt man an, dass Jesus wirklich so gesprochen, seine Worte aber der Vorstellungsweise der Frau angepasst habe. Wenn er durch die vorangegangene Frage ihr hatte zum Bewusstsein führen wollen, dass er um ihre Berührung wisse, obgleich er leiblich dieselbe nicht hatte wahrnehmen können, so geht er jetzt einen Schritt weiter, indem er ihr zu erkennen giebt, dass er auch den Zweck und Erfolg ihrer Berührung kenne.[1]) — Marcus, der von diesen Worten Jesu nichts sagt, theilt statt dessen mit, dass er einen forschenden Blick auf seine Umgebung geworfen habe, um den Thäter ausfindig zu machen.

V. 47: Als aber das Weib sahe, dass sie nicht verborgen geblieben, kam sie zitternd und verkündigte ihm[2]) vor ihm niederfallend in Gegenwart des ganzen Volkes, aus welchem Grunde sie ihn berührt habe, und wie sie auf der Stelle gesund geworden. — *ἰδοῦσα, ὅτι οὐκ ἔλαθε* nicht Motivirung des folgenden *τρέμουσα* (Weiss, Schanz), was durch die Wortstellung verboten wird, sondern Grundangabe für das *ἦλθε*. — Die Worte Jesu hatten hiernach den von ihm beabsichtigten Erfolg. Das Weib gewann durch sie die Ueberzeugung, dass Jesus nicht nur wisse, wer ihn berührt, sondern auch, aus welchem Grunde und mit welchem Erfolge diess geschehen, und diess bewog sie, nun offen hervorzutreten und ein rückhaltloses Bekenntniss ihrer That nach Grund und Wirkung abzulegen. — Anders scheint Marcus ihr Hervortreten zu motiviren, wenn er sagt: *εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ ἦλθε*, was man beim ersten Anblick geneigt ist, so zu erklären, als habe die Freude über die wiedererlangte Gesundheit ihr den Muth gegeben, hervorzutreten Allein dann wäre nicht klar, wesshalb sie erst jetzt, in Folge der Nachforschung Jesu, hervorgetreten, da sie doch sofort nach der Berührung das Gefühl der Genesung erlangt hatte (vgl. Mrc. V. 29), und wesshalb ihr Herantreten mit Furcht und Zittern geschehen

[1]) Unrichtig nimmt Riggenbach an, Jesus habe nur desshalb von einer von ihm ausgegangenen Kraft gesprochen, weil es ihm darauf angekommen sei, dem Weibe zu wissen zu thun, dass sie nicht durch sein Kleid, sondern durch seine Person geheilt worden sei.

[2]) 9 Uncialcodices It. Vulg. Syr. lassen *αὐτῷ* nach *ἀπήγγειλεν* weg. Doch ist dasselbe für ächt zu halten (so Rec.), da die Weglassung sich leichter erklärt, als die Hinzufügung.

Noch weniger kann aber durch εἰδυῖα κτλ. der Grund ihrer Furcht angegeben werden sollen (Weiss: „weil sie wusste, dass sie durch eine Jesu wider sein Wissen und Willen entlockte Kraft geheilt sei und annehmen musste, dass seine Frage bezwecke, die so gleichsam erschlichene Heilwirkung rückgängig zu machen“). Vielmehr ist bei Marcus in Uebereinstimmung mit Lucas zu erklären: „im Bewusstsein, dass es ihr nun einmal widerfahren sei, nicht verborgen bleiben zu können“. — Der Grund des Zitterns wird nicht in den vorangehenden Worten ἰδοῦσα, ὅτι οὐκ ἔλαθε genannt (Weiss: „weil sie erkannte, dass die von ihr zuvor abgeleugnete Berührung doch bemerkt und sie so als Lügnerin entlarvt war“), auch zitterte sie nicht wegen der göttlichen Hoheit Jesu (Klosterm.), sondern weil sie fürchtete, etwas Unrechtes gethan zu haben (Hofm., Keil), nicht sowohl wegen der von ihr begangenen Gesetzesübertretung (Volkm., Nösg.), sondern wegen ihrer Heimlichkeit, deren sie sich als eines Unrechtes bewusst war, und um deren willen sie den Unwillen Jesu fürchtete (God.). — Ihr Bekenntniss bezog sich nicht nur darauf, dass sie die Thäterin sei, sondern auch auf das Motiv und den Erfolg ihrer Handlung (nach Marcus sagte sie „die ganze Wahrheit“), und zwar legte sie dasselbe ganz öffentlich ab. Diess aber war von Jesus beabsichtigt nicht nur um des Weibes willen, deren Heimlichkeit er nicht ungestraft lassen wollte, sondern auch um des anwesenden Volkes und der Jünger willen, welche die geschehene Heilung als eine durch ihn bewirkte erkennen und ihm die ihm dafür zukommende Ehre nicht vorenthalten sollten, und deren Glauben er auch hierdurch kräftigen wollte.

V. 48: Er aber sprach zu ihr: Sei getrost[1]), meine Tochter[2]), dein Glaube hat dich gerettet, gehe hin in Frieden. — Nach dem reuevollen demüthigen Bekenntniss spricht Jesus ihr Muth ein und spricht ihr zugleich seine Freude und seine Anerkennung aus. — θάρσει (vgl. Apost. 23, 11) sei gutes Muthes, womit Jesus ihre Furcht beschwichtigen und ihr zugleich wegen ihres Unrechtes Verzeihung zusichern will. — θύγατερ eine zärtliche Anrede, durch welche Jesus sein Wohlgefallen an dem Weibe zu erkennen giebt (im N. T. als Anrede nur hier, aber bei allen drei Synoptikern). — ἡ πίστις σου mit Nachdruck. Jesus will damit die Grösse ihres Glaubens anerkennen, zugleich aber auf ihre Vorstellung läuternd einwirken (gegen Hofm.), welche darin mangelhaft war, dass sie meinte, auf rein physischem Wege, durch blosse Berührung geheilt worden

[1]) θάρσει (Rec.) fehlt in Sin BDL. Doch ist es wahrscheinlich ächt, zumal Apost. 23, 11 zeigt, dass es dem Stile des Lucas entpricht.

[2]) Statt θύγατερ (Rec.) haben BL θυγατήρ.

zu sein. Jesus versichert ihr dagegen, dass ihr Glaube der Factor ihres Heiles gewesen. — Zuletzt entlässt er sie mit dem Segenswunsch πορεύου εἰς εἰρήνην, wie er in gleicher Weise die Sünderin im Hause des Pharisäers Simon entlassen hatte (vgl. 7, 50). Dass Jesus erst durch diese Worte die Heilung in vollem Sinne vollzogen habe (Steinm.), ist eine mit den Worten nicht vereinbare Annahme[1]). — Mit V. 49 kehrt der Bericht wieder zu dem Synagogen-Vorsteher zurück.

V. 49: Da er aber noch redete, kommt jemand von dem Synagogen-Vorsteher und sagt ihm[2]): Gestorben ist deine Tochter! Quäle nicht[3]) den Meister! — Die Praesentia dienen zur Vergegenwärtigung des Vorgangs. — παρὰ τοῦ ἀρχισυναγώγου gehört wahrscheinlicher zu ἔρχεται (Hofm. vgl. Mrc. 5, 35. 14, 43. Joh. 15, 26. 16, 27. 17, 8) als zu τις (Mey., Weiss, Schanz vgl. Mrc. 3, 21). — τέθνηκεν mit Nachdruck vorangestellt. Das Perfect. bezeichnet den Tod, der beim Weggang des Jairus aus seinem Hause nur erst in naher Aussicht gestanden hatte (V. 42: ἀπέθνησκεν), als nun wirklich eingetreten. — Die Worte μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον versteht man gewöhnlich so, als werde Jairus mit ihnen ermahnt, Jesum nun nicht erst den noch übrigen Theil des Weges zurücklegen zu lassen. Allein dazu würde der starke Ausdruck σκύλλειν = zerrauffen, zerfleischen nicht passen (vgl. auch 7, 6). Der Sinn ist vielmehr: „Quäle den Meister nicht, indem du ihm zumuthest, dem gestorbenen Kinde gegenüberzutreten, ohne Hülfe gewähren zu können“. Die Worte setzen voraus, dass es für Jesum beunruhigend, eine innere Qual sein müsse, da nicht helfen zu können, wo seine Hülfe in An-

[1]) In der alten Kirche war die Sage verbreitet, dass dieses Weib eine aus Paneas (Caesarea Philippi) an den Quellen des Jordan gebürtige Heidin (in den Evangelien wird sie nicht als Heidin bezeichnet) Namens Veronika (Βερονίκη) gewesen und später aus Dankbarkeit für das an ihr geschehene Wunder Jesu vor ihrem Hause in Paneas eine eherne Statue errichtet habe, welche Eusebius selbst gesehen haben will (vgl. Euseb. h. e. 7, 18. Evang. Nicod. c. 7 u. Joh. Malala (um 600), chronogr. p. 305 ed. Oxon.). J. Malala theilt das schriftliche Gesuch mit, welches Veronika desshalb an den König Herodes, der damals seine Residenz von Sebaste nach Paneas verlegt hatte, gerichtet haben soll. Auch erzählt er, dass ein fremdes, unbekanntes Kraut von wunderbarer Kraft neben der Bildsäule hervorgewachsen sei, welches gegen alle Krankheiten, insbesondere gegen die Schwindsucht, wirksam gewesen. Nach Sozom. h. e. 5, 21 u. Philostorg. h. e. 7, 3 wurde diese Bildsäule von Kaiser Julian, nach Asterius Amasenus in hom. in Jairum et mulierem αἱμοῤῥοοῦσαν ap. Photium in Bibl. cod. 271 p. 1507 (vgl. Combefis. auct. Nov. Bibl. PP. Tom. I. p. 235 u. 262 sq.) durch Maximin zerstört. Vgl. R. Hofmann, Leb. Jesu nach den Apokr. Leipz. 1851 S. 293 u. 357.

[2]) αὐτῷ (Rec.) fehlt bei Sin BLX.

[3]) Statt μή (Rec.) haben Sin BD μηκέτι.

spruch genommen werde, und diese Qual will der Absender ihm erspart wissen. Er nimmt an, dass es Jesu wohl möglich gewesen sein würde, das im Entfliehen begriffene Leben zurückzuhalten, dass er aber nicht im Stande sei, das bereits entwichene zurückzurufen; dass, wo der vollendete Tod eingetreten, auch seine Macht ein Ende habe. — War schon der durch das Weib bewirkte Aufenthalt für Jairus eine Glaubensprüfung gewesen, so noch mehr diese Botschaft. Allein jetzt tritt Jesus ein, und sucht durch sein Wort den Glauben des Mannes aufrecht zu erhalten.

V. 50: Jesus aber es hörend erwiderte, indem er zu ihm sprach[1]): Fürchte nicht! nur glaube[2]), so wird sie gerettet werden. — *μὴ φοβοῦ* = gieb dich nicht der Befürchtung hin, dass jetzt Alles verloren sei! — *μόνον πίστευε* nicht: „lass dich nur in deinem Glauben, den du bisher gehabt hast, nicht erschüttern"! oder (nach der Lesart *πίστευσον*): „Vollbringe nur einen Glaubensact, noch eine Kraftanstrengung gegenüber diesem neuen Hinderniss!" (God.), auch nicht: „das Glauben möge das Einzige sein, worauf du dich richtest, richte die ganze Kraft deines Willens auf das Glauben!" (Paul., Steinm.). Die Worte sind vielmehr so aufzufassen, als ob hinter *μόνον* ein Kolon stünde: Sinn: „Nur das lege ich dir an's Herz, dass du glaubest. Das einzige zu ihrer Rettung Erforderliche ist: dass du den Glauben nicht sinken lässest."

V. 51: Angekommen[3]) aber im Hause liess er Niemand[4]) eintreten ausser Petrus und Johannes und Jacobus[5]) und den Vater des Mädchens und die Mutter. — *ἐλθὼν εἰς* ist nicht von der Ankunft am Hause (God.), sondern im Hause zu verstehen, *εἰσελθεῖν* dagegen von dem Eintritt in das Todtengemach. — Da nach Marcus Jesus schon vor dem Eintritt in das Haus die ihn begleitende Menge sowie seine Jünger mit Ausnahme der drei hier genannten entlassen hatte, bezog sich die hier erwähnte Abwehr auf die Hausgenossen mit Ausnahme der Eltern des Kindes. Den Grund, wesshalb er nur so wenige und nur diese Zeugen zugelassen, hat man verschieden bestimmt. Die Einen meinen, Jesus habe den Vorgang als ein Mysterium betrachtet, das der grossen Menge verborgen bleiben sollte (Strauss, Weiss), Andere: es sei ihm darum zu thun gewesen,

[1]) *λέγων* (Rec.) fehlt in Sin BLXΔΞ.

[2]) Statt *πίστευε* (Rec.) haben BLΞ *πίστευσον*.

[3]) Statt *εἰσελθών* (Rec. nach DV) ist zu lesen: *ἐλθών*.

[4]) Statt *οὐδένα* (Rec.) haben BCDLX *τινὰ σὺν αὐτῷ*.

[5]) Statt *Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην* (Rec. nach Sin ALSXΔ) ist zu lesen *Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον* (nach 13 Uncialen).

das Aufsehen der That möglichst zu beschränken (Oosterz., God.). Allein beide Ansichten befriedigen nicht. Sah Jesus das Wunder als ein Mysterium an, warum nicht auch die anderen Todtenerweckungen? Und wie konnte das Aufsehen dadurch verringert werden, dass nur Wenige den Vorgang selbst mit ansahen, wenn doch die Thatsache selbst nicht verborgen bleiben konnte? Noch weniger wird man mit Olshausen annehmen dürfen: Jesus habe nur den empfänglichsten unter seinen Jüngern den Genuss verschaffen wollen, das in das Mägdlein wiederkehrende Leben in seinen Aeusserungen anzuschauen, oder mit Paulus: er habe aus Schonung für das mannbar werdende Mädchen oder aus zarter Rücksicht auf die Gefühle der Eltern so gehandelt. Mit grösserem Scheine von Wahrheit könnte man mit Steinmeyer sagen: eine Todtenerweckung habe der Natur der Sache nach Stille verlangt. Doch ist dann nicht einzusehen, wesshalb Jesus bei den beiden anderen Todtenerweckungen, von denen die Evangelien erzählen, nicht dieselbe Stille für zweckmässig gehalten hat. Oder sollen wir uns als Grund etwa denken, dass es Jesu, der seine Wunder in gesammelter Stimmung und im Aufblick zu seinem himmlischen Vater, als von diesem ihm gegebene Werke, vollzog, störend sein musste, solche Zuschauer zu haben, welche der Handlung nicht mit der ihr entsprechenden Gemüthsstimmung beiwohnten? Allein dann würde unerklärt bleiben, wesshalb er gerade nur bei diesem Wunder einen grösseren Zuschauerkreis vermieden haben sollte, während er andere Wunder, zu deren Vollziehung doch gewiss dieselbe Sammlung nothwendig war, in aller Oeffentlichkeit that. Am richtigsten wird man als den Grund das Ausserordentliche des Wunders ansehen, das Jesus jetzt zu vollbringen im Begriff stand. Der Zweck, zu dem Jesus seine Wunder that, war: Glauben durch sie zu wecken oder den vorhandenen Glauben zu stärken. Je auffallender nun aber die That war, die er jetzt vorhatte, desto mehr war für diejenigen, welche dieselbe mit ansahen, Gefahr vorhanden, dass sie durch die Aussenseite derselben so ergriffen werden würden, dass der sittliche Gewinn für sie verloren ging. Darum macht Jesus ausser den Eltern des Kindes nur diejenigen seiner Jünger zu Zeugen, welche die gereiftesten und geistig gefördertsten waren (vgl. 4, 38. 9, 28. Mrc. 14, 33), weil nur von diesen zu erwarten stand, dass das zu vollbringende Wunder an ihnen seinen eigentlichen Zweck erreichen und nicht als ein blosses Schaustück, das nur ihr Staunen errege, von ihnen werde hingenommen werden. Es darf uns nicht eingewendet werden, dass Jesus ja bei den beiden anderen Todtenerweckungen einen grösseren Zuschauerkreis zugelassen habe. Denn diese gehörten anderen Perioden des öffentlichen Lebens Jesu an, in denen seine Handlungsweise durch

andere Rücksichten bestimmt wurde, das Wunder zu Nain nämlich einer Zeit, in der es ihm vorzugsweise darauf ankam, die Aufmerksamkeit der Menge erst auf sich hinzulenken und den im Volke entstandenen Gegensatz gegen seine Person zu überwinden, das zu Bethanien aber der letzten Entscheidungszeit, während das gegenwärtige Wunder einer Zeit angehört, in der das Bestreben Jesu vorzugsweise darauf hingerichtet war, die an ihn bereits gläubigen Jünger zu grösserer Reife zu führen. — Auffallend ist hier die Voranstellung des Johannes vor Jacobus, welche wir auch 9, 28 und Apost. 1, 13 finden, während sich bei Lucas sonst (vgl. 5, 10. 6, 14. 9, 54) wie constant bei Matthäus (4, 21. 10, 2. 17, 1) und Marcus (1, 19. 29. 3, 17. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 41. 13, 3. 14, 33) die entgegengesetzte Stellung findet. Sie hat ihren Grund wohl nicht darin, dass Johannes der Bekanntere unter den beiden Zebedäiden war (Weiss), sondern darin, dass er Jesu noch näher stand, als Jacobus, während die gewöhnliche Stellung gewiss nicht darin ihren Grund hatte, dass Jacobus „mit dem mächtigsten Ansehen zuerst bischöflich in der Gemeinde zu Jerusalem waltete“ (Lange), sondern dass er der ältere unter den beiden Brüdern war.

V. 52 und 53 nachträgliche Schilderung der Situation, welche Jesus beim Eintritt in das Haus vorfand.

V. 52 a: Es weinten aber Alle und bejammerten sie. — Es zeigen diese Worte, dass bei Jesu Ankunft die Vorbereitungen zur Bestattung, die nach orientalischer Sitte dem Eintritt des Todes schnell zu folgen pflegten, bereits in vollem Gange waren. — ἔκλαιον von dem lauten Weinen und Wehklagen als Zeichen des Mitgefühls mit dem Schmerze der Eltern. — πάντες alle im Hause Anwesenden, unter denen nicht nur die Hausgenossen, sondern auch Verwandte, Bekannte, Nachbarn zu verstehen sind, welche sich in Folge der Todesnachricht der Sitte gemäss (vgl. 2 Chron. 35, 25. Jer. 9, 17) eingefunden hatten, um in üblicher Weise zu condoliren und dann die Todte nach ihrer Ruhestätte zu geleiten. — ἐκόπτοντο αὐτήν (stärker als ἔκλαιον) eigentl.: sie schlugen sich um ihretwillen an die Brust, eine Ceremonie, durch welche die Condolirenden die Heftigkeit ihres Schmerzes der Sitte gemäss an den Tag legen wollten. Die Construction mit dem Accus. (vgl. 1 Mos. 23, 2. 1 Sam. 25, 1) findet sich im N. T. auch noch Luc. 23, 27. Die Verbindung des αὐτήν nur mit ἔκλαιον (Paul.) ist um der Stellung willen unzulässig. — Ausführlicher berichten über das Treiben, wie es Jesus im Hause des Jairus vorgefunden habe, Matthäus und Marcus, welche nicht nur des lauten Lärmens und Klagegeschreies, sondern auch der Anwesenheit von Trauermusikanten Erwähnung thun.

b: Er aber sprach: Weinet nicht! Nicht[1]) gestorben ist sie, sondern sie schläft. — Man hat diese Worte nicht selten buchstäblich verstanden, als habe Jesus mit ihnen sagen wollen: Es sei kein Grund zur Klage vorhanden, da das Kind sich nur in einer tiefen Ohnmacht befinde, aus welcher es nach kurzer Zeit wieder zum Bewusstsein zurückkehren werde, ebenso wie man sonst vom Schlafe erwacht (J. D. Michael., Paul., Schleierm., Ammon, Olsh., Neand., Hase, Weisse, Ew., Weizs., Schenk., Keim u. AA.); und Olshausen meint daher, das Ausserordentliche des hier erzählten Vorgangs habe nicht sowohl darin bestanden, dass Jesus einen Todten zum Leben gerufen, als vielmehr darin, dass er vom ersten Momente an, und ohne dass er das Kind gesehen hatte, gewusst habe, dasselbe sei nicht wirklich gestorben. Doch kann nicht zweifelhaft sein, dass der Evangelist mit dieser Ansicht jedenfalls nicht übereinstimmt, wenn wir dessen Worte *εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν* (V. 53) und *ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς* (V. 55) in Betracht ziehen. Wenn nun aus diesen Worten klar hervorgeht, dass der Evangelist uns hier von einer durch Jesum vollzogenen Todtenerweckung erzählen will, so kann auch nicht zweifelhaft sein, dass nach seiner Ueberzeugung der Zuruf Jesu an die Menge: „Nicht gestorben ist sie, sondern sie schläft!“ nicht buchstäblich gemeint gewesen sei. Aber wie ist er dann zu verstehen? Godet meint, Jesus sage diess mit Rücksicht darauf, dass durch ihn dem Tode die Macht genommen worden. In der Ordnung der Dinge, die er einführe — wolle er sagen — sei der Tod nicht mehr Tod, sondern bekomme den Charakter eines vorübergehenden Schlummers. Nach dieser Ansicht würde Jesus eine allgemeine Wahrheit, die innerhalb seines Reiches von jedem Gestorbenen gelte (vgl. Joh. 11, 25), nur in bestimmter Beziehung zu diesem Kinde aussprechen. Doch wäre diese Ansicht nur dann annehmbar, wenn mitgetheilt worden wäre, dass das Kind im Glauben an Jesum gestorben war, und wenn Jesus die Worte gesprochen hätte, um zu trösten. Beides aber ist nicht der Fall. Denn mit keinem Worte heben die Evangelisten hervor, dass das Kind bei seinem Leben Jesum gekannt und an ihn als einen von Gott gesendeten Propheten geglaubt hatte. Und der Zuruf Jesu ist ja nicht an die betrübten Eltern, sondern an die grosse Masse der Condolenten gerichtet, welche ein nur officielles Klagegeschrei ertönen liessen, woraus man erkennt, dass er durch ihn nur den Leichenceremonien Einhalt gebieten will, indem er dieselben als überflüssig bezeichnet. Nach allem dem wird man nur annehmen können, dass die Worte zu der Auferweckung in Beziehung stehen, welche Jesus

[1]) Statt *οὐκ* (Rec.) haben Sin BCDLXΔ *οὐ γάρ*.

vorhatte, und dass er durch sie den Todeszustand des Kindes als einen solchen bezeichnen will, aus dem dasselbe in kürzester Zeit zum irdischen Leben erwachen werde. War die Todte eine solche, welche in den nächsten Minuten wieder zum Leben zurückkehren sollte, so hatte ihr Tod in der That nur die Bedeutung des Schlafes, nicht als ob derselbe seinem Wesen nach von dem anderer Gestorbener verschieden gewesen wäre, sondern weil sie sich von ihm ebenso schnell wieder erheben sollte, als man sonst vom Schlafe aufsteht. Man hat gefragt, warum Jesus sich der Menge gegenüber so doppeldeutig ausgedrückt habe, und hat bald geantwortet, er habe verhüten wollen, dass die wirkliche Grösse seiner That so kund und ruchbar werde, dass sie ihm eine über die dermalige Stufe seiner Erkenntniss Jesu hinausgehende Verehrung des Volkes eingetragen hätte (Klosterm.), bald: er habe der Menge die That, die er vorhatte, verheimlichen wollen, damit man nicht meine, er sei ebenso bereit, jeden Todten zu erwecken, zu dem man ihn riefe, wie alle Kranke zu heilen, die man ihm brachte (Weiss, Hofm.), oder er habe das Wunder desshalb in einen Schleier hüllen wollen, weil es nur dazu bestimmt gewesen, den Glauben des Jairus zu belohnen (Hofm.). Allein irrthümlich ist, wenn man überhaupt meint, Jesus habe bei seiner Art sich auszudrücken, den Zweck verfolgt, das Wunder, das er vorhatte, zu verheimlichen, schon aus dem Grunde, weil er wissen musste, dass unter den obwaltenden Umständen dieser Zweck doch nicht erreichbar war. Und warum hätte er dann das Wunder an dem Jüngling zu Nain nicht in einen ähnlichen Schleier zu hüllen für zweckmässig gehalten? Das Richtige wird sein, anzunehmen, dass Jesus nicht sowohl verheimlichen wollte, als vielmehr sich nicht für berufen hielt, der ungläubigen Menge eine That, die zu dieser zunächst nicht in Beziehung stand, bekannt zu machen, noch ehe dieselbe geschehen. Es war ihm genug, wenn das Volk, das, wie er wusste, durch dasselbe doch nicht zum wahren Glauben geführt werden würde, hinterdrein von dem vollbrachtem Wunder Kenntniss erhielt.

V. 53: Und sie verlachten ihn, da sie wussten, dass sie gestorben. — Unter den Lachenden sind die V. 52 genannten *πάντες* zu verstehen. Dass die drei Jünger nicht mit gemeint sind (Baur), zeigt deutlich die hinzugefügte Begründung. — Es zeigen diese Worte, dass das Volk den Sinn der Worte Jesu missverstanden hatte. Man ging von der Voraussetzung aus, Jesus rede von Schlaf in gewöhnlichem Sinne, und hatte darum auch keine Ahnung von der Ausserordentlichkeit der That, die er vorhatte. — *εἰδότες* zeigt, dass die Menge an der Wirklichkeit des Todes des Kindes nicht zweifelte.

Desshalb erscheint ihr die Aeusserung Jesu lächerlich und reizt sie zu spöttischen Bemerkungen. Es beweist aber auch zugleich, dass der Evangelist die Ueberzeugung des Volkes theilt, da er sich sonst eines anderen Ausdruckes, etwa *δοκοῦντες*, bedient haben würde.

V. 54: Er aber, nachdem er Alle hinausgetrieben[1]) und ihre (des Mägdleins) Hand erfasst hatte, rief laut: Mägdlein, wache auf.[2]) — Wenn die beiden vorigen Verse von dem erzählten, was unmittelbar nach dem Eintritt Jesu in das Haus geschehen, berichtet dieser von dem Thun Jesu bei Betreten des Todtengemachs. Es sind daher die hier erwähnten *πάντες* von den V. 52 genannten verschieden (gegen Grot. u. Starke). Dort war die im Hause ausserhalb des Todtengemachs versammelte Menge gemeint, hier die im Todtengemach selbst befindlichen Angehörigen mit Ausnahme der Eltern des Kindes. Jene hatte er nach V. 51 verhindert, in das Todtengemach mit einzutreten, diese nöthigte er, dasselbe zu verlassen. — Er fasste sie an der Hand nicht, wie Mrc. 1, 31. 9, 27, um sie aufzurichten, ihr beim Aufstehen behülflich su sein (Keim), weil der Weckruf ja erst folgt, sondern wie diejenigen zu thun pflegen, welche einen Schlummernden wecken wollen. — *ἐφώνησε* vom lauten Rufen (vgl. V. 8. 16, 24. 23, 46). Dieser Ruf ist als Medium des Wunders anzusehen, nicht zugleich das Erfassen der Hand (vgl. die Bemerkungen zu 4, 40). — Zu *λέγων* vgl. 1, 63. 5, 21. 7, 39. 8, 9. — *ἡ παῖς* der Nomin. mit dem Art. statt des Vocat. (vgl. 18, 11. 13. Joh. 20, 28. Röm. 8, 15. Col. 3, 18 ff. Hebr. 1, 8 u. ö.).

V. 55: Und es kehrte ihr Geist zurück, und sie stand augenblicklich auf; und er befahl, dass man ihr zu essen gäbe. — Der Ausdruck *ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς* könnte an sich von der Rückkehr des im Körper noch wohnenden Geistes zu neuer Thätigkeit für den Körper verstanden werden (so Paul., Olsh., Bl.), vgl. Richt. 15, 19, wo es von dem durch Durst erschöpften Simson heisst: *ἔπιε καὶ ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ἔζησε*, und 1 Sam. 30, 12, wo von einem ägyptischen Manne, den David ermattet auf dem Felde gefunden hatte, weil derselbe drei Tage lang weder gegessen noch getrunken, nachdem man ihm Speise und Trank gereicht hatte, die Ausdrücke gebraucht werden וַיֹּאכַל וַתָּשָׁב רוּחוֹ אֵלָיו (LXX: *καὶ ἔφαγε καὶ κατέστη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ*). Doch kann nicht zweifelhaft sein, dass hier, wo zuvor ausdrücklich von dem Sterben

[1]) Die Worte *ἐκβαλὼν ἔξω πάντας καί* (Rec.) fehlen bei Sin BDLX It. Vulg. Syr. Doch sind sie für ächt zu halten. Man liess sie weg, weil man sie nach dem V. 51 Erzählten als eine überflüssige Bemerkung ansah.

[2]) Statt *ἐγείρου* (Rec.) haben Sin BCD *ἔγειρε*.

des Kindes die Rede gewesen, die Worte nur von der Rückkehr des Geistes zum Körper nach vorangegangener Trennung beider im Tode gemeint sein könne (vgl. 1 Kön. 17, 21 f. Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30. Apost. 7, 59. Jac. 2, 26). — Das sofortige Aufstehen (Marc. fügt auch hinzu: sie sei umhergewandelt) kommt in Betracht als erste Aeusserung des zurückgekehrten Lebens. — Wenn Jesus den Befehl giebt, ihr zu essen zu geben, so kann er diess nicht gethan haben, um die Realität des restituirten Lebens zu bewähren (Theophyl., Euthym. Zig., Wolf, Steinm.), da es einer solchen Bewährung für die Eltern sicher nicht bedurfte, nachdem sie ihr Kind hatten aufstehen (und umhergehen) sehen; auch nicht: um zu beweisen, dass das Kind nun wieder vollständig gesund sei (Grot., Starke, Heum., Kün., Mey., Bl., Steinm., Weiss, Keil, Nösg.), da der wiedererwachte Appetit nur den Beginn der Genesung, nicht aber die volle Gesundheit beweisen konnte. Auch kann sich in dem Befehle nicht blosse Fürsorge für das Kind aussprechen, dessen durch die Krankheit geschwächter Organismus, wie man annimmt, jetzt einer Stärkung durch Nahrung bedurft habe, um zur gewohnten Thätigkeit zurückkehren zu können (Paul., Lange, Stier, Oosterz., God., Holtzm., Beyschl.)[1]), da nicht anzunehmen ist, dass Jesus dem Kinde das blosse Leben, nicht aber die durch die Krankheit geschwächte Kraft wiedergegeben hatte. Nicht wahrscheinlicher ist die Meinung von Steinmeyer, dass Jesus die Eltern durch seine Anordnung aus ihrer Ergriffenheit zu ruhigerer Stimmung habe zurückführen wollen. Uns scheint vielmehr dieser Befehl dieselbe Bedeutung zu haben, als wenn Jesus den Jüngling zu Nain nach seiner Wiederbelebung seiner Mutter übergiebt. Jesus will „nach seinem mächtigen Eingreifen in den Lauf der Natur die Ordnung derselben nun wieder Platz greifen lassen" (Steinm.). Er will den Eltern sagen, dass, nachdem er das Seinige gethan, nun ihre Pflichten hinsichtlich des Kindes wieder beginnen, will sie in ihre Eltern-Rechte und Eltern-Pflichten gleichsam wieder einsetzen.

V. 56: Und es erstaunten ihre Eltern. Er aber gebot ihnen, zu Niemandem von dem Vorgefallenen zu reden. — *ἐξέστησαν* sie geriethen ausser sich, ein Zeichen davon, dass, wenn sie auch die stille Hoffnung gehabt haben mochten, dass Jesus ihr Kind zum Leben wieder erwecken werde, doch der Erfolg alle ihre Erwartung übertraf. — Was den Befehl Jesu, zu Niemandem von dem Vorgefallenen zu reden betrifft, von welchem auch

[1]) Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn Klostermann meint, Jesus habe diese Anordnung getroffen, um zu verstehen zu geben, dass man sie so anzusehen und zu behandeln habe, als wäre sie von einer Krankheit genesen.

Marcus berichtet, und der nach Lucas ausschliesslich an die Eltern des Kindes erging, so hat derselbe darum etwas Auffallendes, weil man seinen Zweck nicht sofort erkennt. Konnte Jesus — so müssen wir fragen — annehmen, dass die geschehene Wiederbelebung des Kindes verborgen bleiben werde, wenn die Eltern desselben von ihr nicht redeten? Gewiss nicht! Legte doch das Leben der früher todt gewesenen Tochter, welche unmöglich eingeschlossen gehalten werden konnte, auch ohne Worte ein lautes Zeugniss für die That Jesu ab[1]). Und Matthäus erzählt denn auch ausdrücklich, das Gerücht von dem, was geschehen, habe sich im ganzen Lande ausgebreitet. Darum kann er auch mit seinem Befehle unmöglich beabsichtigt haben, aufständische Bewegungen zu verhüten (Kün., Ros., Mey.) oder zu verhüten, dass man meine, er werde künftig alle Gestorbenen, zu denen man ihn rufe, erwecken, wie er bisher alle zu ihm gebrachten Kranken geheilt hatte (Weiss, Hofm., Schanz), oder zu verhüten, dass das Volk ihm fortan eine Verehrung spende, welche, wie er wusste, der dermaligen Erkenntniss desselben von seiner Person noch nicht entsprach (Klosterm.). Man hat die Schwierigkeit durch die Annahme beseitigen zu können geglaubt, dass Jesus eine Geheimhaltung nicht für immer, sondern nur für die allernächste Zeit gemeint habe, bis nämlich die jetzt versammelte und in Spannung wartende Menge sich verlaufen und zu ruhigerer Stimmung zurückgekehrt sein werde (Wolf, Starke, Kün., Ebr.). Doch hat man nicht beachtet, dass die Menge, die um des Begräbnisses willen anwesend war, das Ereigniss schon aus dem Grunde in kürzester Zeit erfahren musste, weil eine Bestattung nun nicht mehr nöthig war. Andere haben gemeint, Jesus habe nicht sowohl die geschehene Wiederbelebung selbst, als vielmehr nur die näheren Umstände, unter denen dieselbe vor sich gegangen, nicht wollen bekannt werden lassen, um, so viel er konnte, voreilige Messiasschwärmerei und Massenbewegungen zu hindern (Wolf, Starke, Mey., Lange, Oosterz.). Doch zeigt auch diese Auffassung sich bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Gegen sie spricht nicht nur der Ausdruck *τὸ γεγονός*, welcher deutlich auf die Thatsache selbst hinweist, sondern auch: dass sich nicht einsehen lässt, wesshalb Jesu ein Geheimhalten gerade der näheren Umstände, die doch hier nicht wesentlich von denen verschieden gewesen waren, unter denen er alle seine zum Theil in grösster Oeffentlichkeit vollbrachten Heilungen vollzogen hatte, hätte erwünscht sein können, oder wie ein Bekanntwerden gerade dieser hätte aufständische Bewegungen hervorrufen können. So bleibt nichts übrig, als anzunehmen, dass Jesus bei seinem Verbot

[1]) Keim, Gesch. J. II. S. 456 bezeichnet das Verbot geradezu für lächerlich.

einen pädagogischen Zweck verfolgte.[1]) Nicht das Bekanntwerden des Wunders wollte er verhüten, sondern den Eltern des zum Leben erweckten Mädchens, welche durch das Ereigniss in die höchste Aufregung versetzt worden waren (ἐξέστησαν), zur Einkehr in sich selbst Veranlassung geben, damit der in ihnen keimende Glaube Zeit erhalte, sich zur Reife zu entwickeln. Wie Jesus dem geheilten Gadarener nicht erlaubt hatte, als sein Jünger ihm zu folgen, sondern ihn ermahnt hatte, nach Hause zurückzukehren und in seinem Hause dankbar das anzuerkennen, was Gott ihm erwiesen (vgl. V. 39), so ermahnt er hier die Eltern des wiedererweckten Kindes zur Bezeugung ihres Glaubens und ihrer dankbaren Gesinnung von dem, was sie soeben erfahren, nicht zu reden. Er hat dabei nichts Anderes, als ihr Seelenheil im Auge. Denn er will ihnen damit an's Herz legen, statt das Wunder zum Gegenstande öffentlicher Besprechung zu machen, viel mehr vor allen Dingen sich selbst zum Bewusstsein zu bringen, wie grosse Gnade ihnen Gott geschenkt habe. Das Gebot hat also den Zweck, zu der äusseren auch noch eine innere Wohlthat hinzuzufügen.[2])

6. Aussendung der zwölf Apostel.

C. 9. V. 1—6. Vgl. Matth. 10, 1—42. Marc. 6, 7—13.

Die Verknüpfung dieser Erzählung mit der vorigen ist eine ganz lose. Lucas sagt über den Zeitpunkt des Ereignisses, zu welchem er jetzt übergeht, direct nichts, sondern weist nur durch die Stellung, welche er demselben in seinem Evangelio giebt, ganz im Allgemeinen auf die Zeit desselben hin. Man darf aus der Art, in welcher er die Erzählung anreiht, mit Recht folgern, dass nach der ihm zugegangenen Tradition die Aussendung der Apostel sicher nicht unmittelbar auf die Erweckung der Tochter des Jairus gefolgt sei. Und diese Annahme wird durch die beiden anderen Evangelien bestätigt, von denen das des Matthäus den Bericht von mehreren Heilungen und eine auf

[1]) Am leichtesten würde sich die Schwierigkeit freilich heben, wenn man ein Recht hätte, mit Keim (a. a. O.) das Verbot für schriftstellerische Zuthat zu halten.

[2]) Nach Keil hatte Jesus bei seinem Verbot vorzugsweise den Gemüthszustand des Mädchens im Auge: „Das vom Tode erweckte zwölfjährige Mädchen sollte nicht durch Ausbreitung der ihr widerfahrenen Gnade Gegenstand allgemeiner Bewunderung werden, damit sie und wohl auch ihre Eltern nicht Schaden an ihrer Seele litten.“ Doch liegt zu Tage, dass dieser Zweck durch das Schweigen der Eltern nicht zu erreichen war, wenn doch nicht zweifelhaft sein kann, dass ein Bekanntwerden des an dem Mädchen geschehenen Wunders unabwendbar war.

diese folgende längere Reise Jesu, das des Marcus aber zunächst einen neuen Besuch Jesu in Nazaret und eine an diesen sich anschliessende Wanderung Jesu in dessen Umgebung zwischen das vorige und jetzt folgende Ereigniss einschiebt. Lucas übergeht diese Zwischenereignisse, da es ihm in dem gegenwärtigen Abschnitt nur darauf ankommt, solche Aussprüche und Thaten Jesu mitzutheilen, durch welche dieser seine Jünger tiefer in ihren apostolischen Beruf einzuführen bestrebt war. Wie er unter diesem Gesichtspunkt Alles betrachtet wissen will, was er von C. 8. V. 1 an erzählt hat, so offenbar auch die Aussendung der Apostel, zu welcher er jetzt übergeht. In dieser Hinsicht weicht sein Bericht von dem des Matthäus ab. Wenn letzterer erzählt, Jesus sei durch die geistliche Noth des Volkes, die ihm auf seiner vorangegangenen Wanderung durch Galiläa besonders auffallend entgegen getreten (Matth. 9, 35—38), zur Aussendung der Apostel bewogen worden, so findet diese Motivirung darin ihre Erklärung, dass Matthäus Auswahl und Aussendung nicht auseinander hält. Durch den Anblick der geistigen Verkommenheit des Volkes konnte Jesus wohl veranlasst werden, die Apostel zu wählen, nicht aber sie auszusenden, da nicht anzunehmen ist, dass er von der Thätigkeit der damals noch so unreifen Apostel während einer verhältnissmässig nur ziemlich kurzen Missionsreise eine wirkliche Abhülfe der geistlichen Noth des Volkes sollte erhofft haben. Viel natürlicher ist der Bericht des Lucas, nach welchem die Aussendung als ein lediglich pädagogischer Act erscheint. Jesus sendet nach ihm seine Apostel nicht aus, weil er von ihrer Thätigkeit für jetzt einen wesentlichen Erfolg sich verspricht, sondern lediglich um ihrer selbst willen, damit sie Gelegenheit erhalten, sich in ihrer künftigen Missionsthätigkeit zu üben und sich dadurch die für den Beruf, zu dem er sie erwählt hat, nöthige Tüchtigkeit erwerben.[1]) So schliesst sich nach Lucas die folgende Erzählung sehr passend an die vorangehenden an. Sie bildet den Schluss des Abschnittes, in welchem der Evangelist alles das zusammengestellt hat, was Jesus in jener Zeit that, um seine Jünger auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten. — Nach Godet steht die Aus-

[1]) Anders urtheilt hierüber freilich Weiss, der in dieser Aussendung nicht eine Probesendung sieht, durch welche die Jünger an ihre spätere selbstständige Berufsthätigkeit sich gewöhnen und für sie einüben sollten, sondern annimmt, dass Jesus sie ausgesendet habe, weil er ihrer jetzt wirklich als seiner Mitarbeiter bedurft, damit sie nämlich das ausführten, wofür er sie überhaupt erwählt hatte: die Botschaft vom Gottesreiche allen denen zu bringen, denen er sie bei der jetzt immer wachsenden Erregung im Volke selbst nicht mehr bringen konnte (vgl. Leben Jesu II. S. 119 f.). Doch ist uns nicht zweifelhaft, dass Lucas jedenfalls diese Aussendung nicht unter diesem Gesichtspunkte betrachtet.

sendung der Apostel mit dem bevorstehenden Aufbruch Jesu aus Galiläa in Zusammenhang. Jesus wolle — meint er — ehe die Gnadenzeit für Galiläa zu Ende gegangen, noch einen letzten feierlichen Ruf an das Gewissen des Volkes richten. Doch ist diese Auffassung schon desshalb unwahrscheinlich, weil Jesu Abschied von Galiläa jetzt noch nicht ganz nahe bevorstand[1]).

C. 9. V. 1: Nachdem er aber die Zwölf[2]) zusammengerufen hatte, gab er ihnen Macht und Gewalt über alle Dämonen und Krankheiten behufs der Heilung. — *τοὺς δώδεκα* Bezeichnung der 6, 13 erwählten Apostel (vgl. 8, 1. 9, 12. 18, 31. 22, 3. 47) nur 22, 14 fügt Lucas *ἀπόστολοι* hinzu. — *συγκαλεσάμενος* setzt nicht nothwendig voraus, dass die Apostel damals unter einer grösseren Zahl von Jüngern zertreut (Hofm.), sondern nur: dass sie im Augenblick nicht beisammen waren. Zwar ist anzunehmen, dass sie seit ihrer Wahl Jesum stetig begleitet hatten (vgl. Mrc. 3, 14. Apost. 1, 21). Doch wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass nicht alle fortwährend in seiner unmittelbaren Nähe weilten. Die Länge des Zeitraums, während dessen sie als seine Apostel seit ihrer Erwählung nun bereits bei ihm ausgeharrt hatten, lässt sich nur ungefähr bestimmen. Zu beachten ist einmal, dass das der Auswahl der Apostel kurz vorhergegangene Aehrenraufen der Jünger (6, 1) in den Monat Nisan verlegt werden muss, sodann: dass die Rückkehr derselben von der Missionsreise, zu welcher sie jetzt ausgesendet werden, wie sich aus Vergleichung von Luc. 9, 10 mit Joh. 6, 4 ergiebt, ebenfalls in den Monat Nisan, aber natürlich in den des darauf folgenden Jahres fiel. Nimmt man nun an, dass die Zeit, welche 6, 1—13 beschrieben wird, etwa einen Monat, die Zeit aber, während welcher die Jünger auf ihrer Missionsreise abwesend waren, ebenfalls etwa einen Monat betragen habe, so ergiebt sich, dass seit der Wahl der Apostel bis zu ihrer gegenwärtigen Aussendung etwa 10 Monate verflossen waren.[3]) In welcher Weise Jesus während dieser Zeit auf

[1]) Derselbe erfolgte wahrscheinlich erst ein halbes Jahr später.

[2]) Zu *τοὺς δώδεκα* (11 Uncialen u. viele Min.) fügt die Rec. nach EFHU: *μαθητὰς αὐτοῦ*, Sin CLXΛΞ It. Vulg. Goth. Copt. *ἀποστόλους* hinzu. Beides sind glossematische Zusätze.

[3]) Nach Wieseler, chron. Syn. S. 315 umfassen alle von Lucas von 6, 1 bis 9, 17 erzählten Ereignisse einen Zeitraum von nur 9 Tagen, nach Caspari (Chron. geogr. Einl. i. d. L. J. S. 127) von 12 bis 13 Tagen. Doch ist diese Annahme gewiss sehr unwahrscheinlich, namentlich wenn man in Betracht zieht, dass auch die Luc. 8, 1 ff. erwähnte Reise Jesu in jene Tage müsste eingerechnet werden. Nicht minder unwahrscheinlich ist die Meinung Wieselers (S. 291), dass die Missionsreise der Apostel nur einen einzigen Tag gedauert

sie eingewirkt habe, ist im Bisherigen beschrieben worden. Jetzt fasst er nun den Entschluss, sie zur Erlangung grösserer Selbstständigkeit eine Probe eigener Thätigkeit, getrennt von seiner Person, machen zu lassen. Diese Aussendung ist nur die Consequenz des ihnen früher übertragenen apostolischen Berufes. Jesus macht sie durch dieselbe nicht zu etwas Neuem, wohl aber will er sie durch dieselbe mit einer neuen Seite des apostolischen Berufes, in den er sie stufenweise einzuführen bestrebt ist, bekannt machen.[1]) — Gewöhnlich sieht man *καὶ νόσους θεραπεύειν* als dem *ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια* parallel und Beides als von *δύν. κ. ἐξουσ.* abhängig an (Ros., de W., Mey., Weiss, Hofm., Keil, Schanz, Nösg., Holtzm.). Doch ist nicht wahrscheinlich, dass *δύν. κ. ἐξουσία* in doppelter Weise, zuerst mit *ἐπί* und dann mit dem Infin., sollte verbunden sein. Auch würde dann *θεραπεύειν* dem *νόσους* vorangestellt sein. Noch weniger natürlich sehen Bengel, Paulus, Künöl, Bornemann, Godet die Worte *καὶ νόσ. θερ.* als von *ἔδωκεν* abhängig an, weil man dann *καὶ τὸ θεραπεύειν νόσους* zu lesen erwarten würde, und der Schein entstände, als ob das Krankenheilen eine *δύναμις καὶ ἐξουσία* nicht voraussetze. Vielmehr ist *νόσους* dem *πάντα τὰ δαιμόνια* coordinirt und wie dieses von *ἐπί* abhängig, mit *θεραπεύειν* aber wird der Zweck der Verleihung genannt (= *τοῦ θεραπεύειν*). Aehnlich steht V. 16 *παρατιθέναι* nach *ἐδίδου* in dem Sinne von *τοῦ παρατιθέναι* (vgl. auch 1, 59. 3, 12. 4, 35. 5, 32. 6, 17). — *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν* = Kraft und Vollmacht von ihr Gebrauch zu machen (vgl. 4, 36). Der zweite Ausdruck ist stärker als der erstere. Unrichtig: Wolf: dedit illis non tantum *ἐξουσίαν* i. e. potestatem imperandi, sed etiam *δύναμιν* i. e. potentiam, daemones ad imperata cogendi. Willkührlich auch bezieht Homberg die *δύναμις* nur auf die Dämonen, die *ἐξουσία* nur auf die Krankheiten. Durch den doppelten Ausdruck soll die Gewalt als eine unumschränkte bezeichnet werden. — *πάντα* gehört dem Gedanken nach nicht bloss zu *δαιμόνια*, sondern auch zu *νόσους*. Die Krankheit der Dämonischen und die gewöhnlichen Krankheiten werden hier in ähnlicher Weise zusammengestellt, als 4, 40 f. 6, 17 f. 7, 21. 8, 2. 13, 32. — *ἔδωκεν* setzt voraus, dass Jesu selbst diese Kraft in eminentem Sinne einwohnte, so dass er dieselbe auch auf Andere übertragen konnte. In welcher Form die Verleihung geschehen, wird nicht gesagt. Sicher

habe. Solche Annahmen sind die Consequenz der unrichtigen Voraussetsung, dass das Luc. 6, 1 nahe bevorstehende Osterfest identisch sei mit dem, welches nach Joh. 6, 4 bei Speisung der Fünftausend nahe war.

[1]) Klostermann schliesst mit Unrecht aus dem *ἤρξατο* bei Marc. 6, 7, dass hier nur die erste Aussendung der Apostel beschrieben werde, auf welche späterhin noch mehrere andere gefolgt seien.

geschah es aber nicht durch Mittheilung geheimnissvoller Handgriffe (Ew.) oder durch Anwendung gewisser medicinischer Mittel (Paul.), aber auch nicht bloss durch den Auftrag zu heilen (Lange, Keim), sondern wahrscheinlich durch die einfache (vielleicht unter Auflegung der Hände gegebene) Erklärung, dass er ihnen die Macht verleihe (Hofm.). — Man hat in dem hier geschilderten Act mitunter den eigentlichen Ursprung des Apostolates gesehen (z. B. Lange). Allein dieser fällt ohne Zweifel mit der früher (vgl. 6, 13) geschehenen Auswahl der Apostel zusammen. Doch bezeichnet der gegenwärtige Act einen Fortschritt auf der Bahn, auf der Jesus sie stufenweise immer tiefer in ihren apostolischen Beruf hineinführte. Bisher hat er sie nur theoretisch durch Wort und That mit dem Wesen ihres Berufes bekannt gemacht, und hat in ihnen den Glauben zur Entwickelung zu bringen gesucht, ohne welchen sie als seine Apostel nicht wirken konnten. Jetzt will er sie auch mit dem Apostel*dienst* bekannt machen. Und zu diesem Zweck theilt er ihnen Wunderkräfte mit, nicht bloss für die kurze Zeit ihrer jetzigen Missionsreise, sondern für die Folgezeit überhaupt. Doch sollten sie gewiss zunächst nur während ihrer jetzigen Mission von ihnen Gebrauch machen. Diese Kräfte sollen sie bei denen, unter denen sie wirken werden, als seine Boten legitimiren, ihnen selbst aber zugleich die Grösse des ihnen verliehenen Berufs zum Bewusstsein bringen und ihren Eifer und ihre Freudigkeit erhöhen.

Nach geschehener Ausrüstung nennt Jesus den Zweck derselben, indem er den Jüngern den Befehl giebt, als seine Boten auszuziehen, wobei sie der ihnen von ihm verliehenen Gaben bedürfen werden. V. 2: *Und er entsandte sie, zu predigen das Reich Gottes und zu heilen die Kranken.*[1]) Vgl. Matth. 10, 5. 7. 8. — *ἀπέστειλεν αὐτούς* d. h. er gab ihnen den Befehl, auszuziehen. Nach Marcus schickte er sie paarweise aus, so dass sie sechs Züge bildeten, welche gleichzeitig nach verschiedenen Richtungen auszogen. — Mit *κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (vgl. 8, 1. Apost. 20, 25. 28, 31) *καὶ ἰᾶσθαι τοὺς ἀσθενοῦντας* wird als Zweck dieser Aussendung ein doppelter genannt, bestehend 1) in der öffentlichen Verkündigung, dass das Reich Gottes jetzt seinen Anfang nehme, 2) in der Heilung der Kranken, die man ihnen bringe. — Mit *τοὺς ἀσθενοῦντας* werden die im vorigen Vers getrennt bezeichneten beiden Klassen, die Dämonischen und die bloss leiblich Kranken, zusammengefasst. Durch die Heilung dieser Schwachen sollten die Jünger den Beweis von der

[1]) Statt *ἀσθενοῦντας* (Rec. nach 13 Uncial. und sämmtl. Min.) haben Sin ABLΞ *ἀσθενεῖς*, während Beides in B fehlt.

Wahrheit ihrer mündlichen Verkündigung geben, indem sie durch die in ihnen wirksamen göttlichen Kräfte zeigten, dass jetzt eine höhere Welt in die gegenwärtige hineinrage, mithin das Reich Gottes jetzt wirklich seinen Anfang genommen habe.

Nachdem Jesus den Jüngern die von ihnen auf ihrer Reise zu lösende Aufgabe genannt hat, giebt er ihnen V. 3—5 noch nähere Instructionen über die Art, in der sie sich bei der Ausführung zu verhalten haben, indem er ihnen eine dreifache Vorschrift giebt: 1) V. 3 hinsichtlich ihrer Ausrüstung zur Reise, 2) V. 4 über ihr bei der Missionsthätigkeit selbst zu beobachtendes Verhalten, 3) V. 5 über ihr Verhalten für den Fall, dass man sie von sich weise. Vgl. Matth. 10, 9—14. Mrc. 6, 8—11.

V. 3. die erste Vorschrift: Und er sprach zu ihnen: Nehmet nichts auf den Weg, so dass ihr weder Stäbe[1]) noch eine Tasche noch Brod noch Silber noch je[2]) zwei Unterkleider habt. Vgl. Matth. 10, 9. 10. Mrc. 6, 8. 9. Luc. 10, 4. — Der allgemeine Befehl *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν* wird im Folgenden specialisirt, indem Jesus alle die Dinge nennt, mit denen man sich für eine längere Reise zu versorgen pflegt. — Die Stäbe kommen hier nicht als Abzeichen der Freundschaft (J. Alba, select. annott. p. 338: Virgam, ni fallor, vocat, quam gentes quaedam vocabant tesseram hospitii et amicitiae. Cum enim quidam amicitiam contrahebant, in virga communi consensu symbolum quoddam sculpebant, quae quidem virga testimonium erat contractae amicitiae), auch nicht als Schutzmittel (Mor., Bl., Holtzm.), sondern als Stützen, wie man sich ihrer auf Fusswanderungen zu bedienen pflegt, in Betracht. Aus dem Plur. *ῥάβδους* ist nicht zu schliessen, dass Jesus die Mitnahme eines Stabes, nämlich dessen, den sie bereits in Gebrauch haben, nicht habe verbieten wollen (Grot., Wolf, Gratz), auch ist es unnatürlich, den Plur. auf die zwei mit einander reisenden Apostel zu beziehen (Bl., God.), sondern der Plur. ist der der Kategorie. Wenn nach Marcus Jesus ausdrücklich gestattet, sich wie mit Sandalen, so auch mit einem Stabe zu versehen, so ist diese Differenz nicht dadurch zu beseitigen, dass man willkührlicher Weise annimmt, Marcus handele von einer anderen (späteren) Aussendung (Löscher), auch darf man nicht sagen, dass Jesus auch nach Lucas die Mitnahme des Stabes, den man bereits

[1]) Die Codices schwanken zwischen *ῥάβδους* (Rec. nach 10 Maj. und den meisten Min.) und *ῥάβδον* (Sin BCDLMΞ). Erstere Lesart ist als die schwierigere vorzuziehen. Man änderte sie, weil der Plur. in der Singular-Umgebung Anstoss erregte.

[2]) *ἀνά* fehlt in Sin BCLΞ.

besitze, gestatte und nur die Anschaffung eines Vorrathes von Stöcken oder eines für die längere Wanderung tauglicheren verbieten wolle, (Beng., Grot., Wolf, Gratz, Kün., Stier, Oosterz., God., Hofm., Keil), oder dass er nach Marcus von einem zum Stützen, nach Lucas und Matthäus von einem zur Vertheidigung bestimmten rede (Heum., Mor., Roos, Sepp, Bl., Delitzsch). Vielmehr ist die Differenz anzuerkennen. Diese bezieht sich aber nur auf den Ausdruck, nicht auf den Gedanken, welcher nach allen drei Evangelien derselbe ist: dass nämlich die Jünger für diese Reise nicht wie für gewöhnliche sich mit allen möglichen Dingen auszurüsten haben. Dieser Gedanke ist nach dem Referat des Matthäus und Lucas nur noch entschiedener ausgesprochen, als nach dem des Marcus. — *πήρα* eine Tasche, wie man sie umhängt, wenn man eine längere Reise unternimmt, um in ihr alles, was man während der Dauer derselben zu bedürfen glaubt, aufzubewahren. — *ἄρτος* Brod, hier beispielsweise statt der Nahrungsmittel überhaupt genannt. — *ἀργύριον* = Geld überhaupt (Matth.: *χρυσόν, ἀργύριον, χαλκόν* d. h. Geldmünzen, welcher Art sie auch sein mögen: goldene, silberne und eherne; Marcus nennt nur *χαλκόν*) sc. um sich Lebensmittel und andere Bedürfniss-Gegenstände kaufen zu können, sei es, dass man sich solche überhaupt nicht mitgenommen, sei es, dass man die mitgenommenen verbraucht hat. — *ἀνὰ δύο χιτῶνας* je zwei Unterkleider. Jesus meint nicht: dass sie nicht zwei Kleider übereinander ziehen sollen zur grösseren Erwärmung, etwa für den Fall, dass sie im Freien zu übernachten haben, oder wie es weichliche Menschen zu thun pflegen (so nach Aelteren Wolf, Heum., Paul.), sondern: dass sie sich ausser dem, welches sie anhaben, nicht noch eines mitnehmen sollen. Doch meint er nicht ein Mitnehmen nur zum Vorrath, für den Fall, dass das Kleid, mit welchem sie bekleidet sind, verbraucht ist (Heum., Stier, Mey., Bl., Bisp., Weiss, Hofm., Keil, Nösg.), sondern das zweite kommt als ein an sich zum Wechsel unentbehrliches in Betracht (vgl. 3, 11). — Nach Matthäus verbietet Jesus ausserdem auch noch das Mitnehmen von Sandalen, während er nach Marcus gestattet, solche anzuthun. — Auffallend ist der Infin. *ἔχειν* nach vorangegangenem Imper. Während die Einen annehmen, dass der Infin. hier die Bedeutung des Imper. habe (Beng., Kün., Ros.), erklären ihn Andere durch Annahme einer Ellipse, indem sie entweder *λέγω* (so Buttm. S. 233) oder *ὥστε ὑμᾶς* (Born.) ausgefallen denken; oder man findet hier eine variatio structurae, indem man entweder annimmt, es werde hier so fortgefahren, als sei, statt mit *αἴρετε*, mit *βούλεσθε* oder *θέλετε* begonnen worden (Born.), oder: es gehe hier die directe Rede in die indirecte über, so dass der Infinitiv von *εἶπε* abhängig sein würde (Paul., Win., Mey., Bl., God.,

Weiss, Keil, Schanz, Nösg.). Natürlicher nimmt man ἔχειν in dem Sinne von τοῦ ἔχειν (ebenso wie θαραπεύειν in V. 1). — Was den Sinn und Zweck der Vorschrift betrifft, so will er durch dieselbe nicht verbieten, sich von denen etwas schenken zu lassen, bei denen sie als Lehrer einkehren, um nicht als gewinnsüchtig zu erscheinen (Paul.), auch nicht gebieten, dass sie, wenn sie auf ihrer Reise Vorträge zu halten haben, zuvor im Bewusstsein der Wichtigkeit dieser Vorträge sich ihres Reisegepäcks entledigen sollen, um ihren Zuhörern anständig zu erscheinen (Ammon)[1]), da der Vers offenbar von dem redet, was die Jünger auf ihre Reise nicht mitnehmen sollen. Er kann aber auch nicht meinen: sie sollen sich nicht mit überflüssigem Gepäck belasten, um in ihrer Arbeit möglichst frei und ungehindert zu sein (Beng.), da ja nur solche Dinge genannt werden, die für den täglichen Bedarf auf einer Reise ganz unentbehrlich sind; auch nicht: dass sie sich mit Reise-Vorbereitungen nicht lange aufhalten und dadurch den Beginn der Reise verzögern (Kün.), oder: dass sie sich der grössten Enthaltsamkeit befleissigen, die möglichsten Entbehrungen sich auflegen sollen (Keim). Der Sinn der Vorschrift ist vielmehr: Sie sollen so, wie sie gehen und stehen, sich auf die Wanderung begeben, ohne sich vorher ängstlich vorzubereiten, in der Zuversicht, dass es ihnen während der Reise nie an dem fehlen werde, was ihnen für ihre Nothdurft unentbehrlich ist (Starke, Stier, Bl., God., Bisp., Hofm. u. AA.). Sinn: Stab und Sandalen braucht ihr nicht, denn ihr werdet nur ganz kurze Strecken zurückzulegen haben, bis euch die in Empfang nehmen, welche eure Thätigkeit in Anspruch nehmen. Seid ihr aber erst in euren Quartieren angelangt, so wird man euch dort bereitwillig mit Allem versorgen, dessen ihr bedürft, so dass es überflüssig wäre, wenn ihr euch selbst mit Tasche, Brod, Geld und Kleidern versorgen wolltet.[2]) Jesus giebt die Vorschrift mit Rücksicht auf die damals im Volke bestehende günstige Stimmung gegen seine Person, um deren willen er mit Bestimmtheit voraussetzen durfte, dass man seinen Boten überall in der zuvorkommensten Weise begegnen werde. Anders wurde es in dieser Hinsicht in späterer Zeit. Und daher nimmt denn Jesus kurz vor seinem Leiden diese Vorschrift zurück, indem er ihnen nun anräth, sich mit allem Noth-

[1]) Zur Erklärung der Vorschrift weist Ammon darauf hin: Die Rabbinen hätten verboten, den Tempelberg mit Tasche, Schuhen, Stab und Staub an den Füssen zu betreten.

[2]) Unrichtig Klostermann S. 129: „Was Nahrungs- und Kleidungsvorräthe anlangt, so brauchen sie deren ebensowenig, wie jener Wandernde, der überall auf seinem Ausgange nahe genug bei seinem Hause ist, um sich zu versorgen.“

wendigen zu versorgen, da die frühere Freundschaft des Volkes in Hass und Feindschaft umgeschlagen sei (vgl. 22, 35).

V. 4. die zweite Vorschrift: Und in welches Haus ihr eingetreten seid, dort bleibet und von dort ziehet aus. Vgl. Matth. 10, 11. Mrc. 6, 10. Luc. 10, 7. — *ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε* = von jenem Hause ziehet aus, um eure Weiterwanderung anzutreten. Jesus befiehlt hiermit, in einem und demselben Orte das Quartier nicht zu wechseln, sondern in dem Hause, bei dessen Bewohnern sie Eingang gefunden haben, zu bleiben, bis sie den Ort überhaupt verlassen. Vorausgesetzt wird, dass die Bewohner dieses Hauses sich als empfänglich erweisen. Den Sinn dieser Vorschrift hat man verschieden aufgefasst. Während die Einen meinen, Jesus wolle hiermit seinen Jüngern Genügsamkeit anempfehlen, er wolle ihnen sagen, dass sie das Quartier aus dem Grunde nicht wechseln dürfen, weil das zuerst gewählte ihren Ansprüchen nicht zusage (Kün., Paul., de W., Bl., Stier, Hofm., Keil), glauben Andere: er beabsichtige, die Jünger vor zu grosser Unruhe und Zerstreuung zu bewahren (Olsh., Stier, Bl.), noch Andere: er habe verhüten wollen, dass zwischen den Einwohnern Eifersüchteleien entstehen (God.), oder er halte es für ihrem Berufe unanständig und ihrer Wirksamkeit nachtheilig, den gastfreundlichen Aufenthalt zu wechseln (Mey.). Doch will Jesus in Wirklichkeit wohl durch die Vorschrift ihnen Beharrlichkeit anempfehlen. Er will ihnen sagen, dass sie das irgendwo angefangene Werk mit Ausdauer bis zu Ende zu führen haben (so Lange, Stier, Bl.). Doch meint er nicht, dass sie ihre Wirksamkeit auf die eine Familie beschränken sollen, in der sie gleich anfangs Aufnahme gefunden haben, sondern: dass sie darauf bedacht sein sollen, dass das Evangelium da, wo es aufgenommen wird, festen Grund und Boden gewinne, damit dieses Haus zu einem Mittelpunkt für die ganze Stadt werde.

V. 5. die dritte Vorschrift: Und so Viele euch nicht aufnehmen[1]), so schüttelt[2]) von jener Stadt hinausgehend auch[3]) den Staub von euren Füssen zum Zeugniss wider sie. Vgl. Matth. 10, 14. Mrc. 6, 11. — Es giebt dieser Vers eine Vorschrift für den Fall, dass ein solches Bleiben in dem Hause, das sie nach ihrem Eingang in die Stadt zuerst betraten, aus dem Grunde nicht möglich ist, weil die Bewohner desselben sich als unempfänglich erweisen. — *ὅσοι ἂν μὴ δέχωνται ὑμᾶς* d. h. so oft der Fall ein-

[1]) Statt *δέξωνται* (Rec. nach DEFSUXΓΔ It. Vulg.) haben HΛ *δέξονται*, Sin ABCKLMU *δέχωνται*. Letztere Lesart scheint die ursprüngliche zu sein.

[2]) Statt *ἀποτινάξατε* (Rec.) haben Sin B *ἀποτινάσσετε*.

[3]) *καί* (Rec.) fehlt in Sin BCDLXΞ Copt. Sah. Correctur!

tritt, dass man eurer Verkündigung des Reiches Gottes kein Gehör schenkt. Der Sinn ist nicht: Wenn man euch nach verschiedenen vergeblichen Versuchen in einer und derselben Stadt keine Aufnahme gewährt (Hofm.), sondern: Wenn die Bewohner des Hauses, in welches ihr gleich nach eurem Eingang in die Stadt eintratet, sich als unempfänglich erweisen. — Der Sinn der Vorschrift ist: Wenn nach eurer Ankunft in einer Stadt der erste Versuch, in irgend einem Hause Eingang zu gewinnen, fehlschlägt, so glaubt nicht, dass ihr es nun mit einem anderen Hause versuchen müsset, sondern gebt in solchem Falle alle Gemeinschaft mit dieser Stadt überhaupt auf. Die in dem einen Hause euch verweigerte Aufnahme möge euch zum Beweise dafür dienen, dass die Stadt überhaupt für das Evangelium unempfänglich sei. Es beweist diese Anweisung, dass Jesus hier nicht allgemeine Vorschriften für alle folgenden Zeiten geben will, sondern nur für die damalige Aussendung. Sie setzt voraus, dass in damaliger Zeit das Volk im Grossen und Ganzen günstig gegen Jesum gestimmt war. Eben darum konnte Jesus den Umstand, dass seine Jünger irgendwo nicht aufgenommen wurden, als Zeichen davon ansehen, dass die Stadt überhaupt, in der solches geschah, unter besonderem Einfluss seiner Gegner stehe. — *καί* führt eine Steigerung ein. Sinn: Geht nicht nur hinaus, sondern hebt auch jede Gemeinschaft mit einer solchen Stadt auf! — *τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάξατε* (vgl. 10, 11) eine symbolische Handlung, durch welche die Jünger bezeugen sollen: nicht: dass sie die Bewohner dieser Stadt verachten (Mey.), oder: dass sie sie den Heiden gleich achten (Keim, Bisp.), oder: dass sie sich von aller Verantwortlichkeit für sie frei wissen (God.), sondern: dass sie auch nicht das Geringste mit dieser Stadt ferner gemein haben wollen. — *εἰς μαρτύριον ἐπ᾽ αὐτούς* zum Zeugniss wider sie d. h. um damit Zeugniss abzulegen, dass sie (die Bewohner der Stadt) nun dem göttlichen Gerichte, das von ihr abzuwenden ihr gekommen waret, verfallen sein. — Es bildet diese Vorschrift den Gegensatz zu der des vorigen Verses. Wenn dort die Jünger angewiesen wurden, in dem einen Falle in demselben Hause zu bleiben, bis sie überzeugt sein könnten, dass die Sache des Evangeliums dort den Sieg gewonnen habe, so werden sie jetzt angewiesen, in dem anderen Falle Haus und Stadt sofort zu verlassen und jeden weiteren Versuch, der Stadt das Evangelium nahe zu bringen, für vergeblich anzusehen.

V. 6. Bericht von der Ausführung des den Zwölfen von Jesus gegebenen Befehles: Hinausgehend aber durchzogen sie (das Land), in den einzelnen Dörfern die frohe Botschaft verkündigend und allenthalben heilend. Vgl. Mrc. 6, 12. 13. — *διήρχοντο* absolut: sie machten eine Durchreise sc. durch das Land

(vgl. 5, 15. 8, 22. 19, 4. Apost. 8, 4. 40. 9, 38. 10, 38. 11, 19. 22. 13, 14. 17, 23. 20, 25). Aehnlich *διώδευε* 8, 1 und *διεπορεύετο* 13, 22. — *κατὰ τὰς κώμας* (= von Dorf zu Dorf, in den einzelnen Dörfern) gehört nicht zu *διήρχοντο* (so gewöhnlich), da Lucas *διέρχεσθαι*, wo er es nicht absolut braucht, entweder mit *διά* oder mit dem blossen Accus. zu verbinden pflegt, sondern zu *εὐαγγελιζόμενοι*, wie *πανταχοῦ* zu *θεραπεύοντες*. — Lucas berichtet hiermit, dass die Thätigkeit der Apostel entsprechend dem ihnen von Jesus gegebenen Befehle (vgl. V. 2) während ihrer Reise eine doppelseitige gewesen sei, indem auch die ihnen von Jesus gegebene Gabe der Krankenheilung allerorten sich als wirksam erwiesen habe.

Siebenter Abschnitt.

Schlusszeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu.

C. 9. V. 7—50.

Lucas fasst in diesem Abschnitt die wichtigsten Ereignisse zusammen, welche der letzten Periode der galiläischen Wirksamkeit Jesu angehören. Der Abschnitt enthält sechs einzelne Erzählungen. Er beginnt mit Erzählung eines Ereignisses, welches dem Passahfeste des J. 29 kurz voranging, und schliesst mit dem Aufbruch Jesu aus Galiläa kurz vor dem Laubhüttenfest jenes Jahres, umfasst also einen Zeitraum von etwa einem halben Jahre.

1. Der Wunsch des Herodes, Jesum kennen zu lernen.

C. 9. V. 7—9. Vgl. Matth. 14, 1. 2. Mrc. 6, 14—16.

Da das hier Erzählte bei Lucas unmittelbar nach dem Berichte von der Aussendung der Apostel gestellt sich findet, sieht man in der Regel die Verse 7—9 als Anhang zu V. 1—6 an, indem man entweder annimmt, es solle hier etwas mitgetheilt werden, was durch die Aussendung und Wirksamkeit der Jünger verursacht worden (z. B. Volkm., God., Weiss, Keil), oder es solle darauf hingewiesen werden, wie weit der Landesfürst hinter den Zwölfen zurückgestanden habe (Hofm.). Allein beide Annahmen sind durchaus willkührlich, die erstere weil der Evangelist weder mit irgend einem Worte andeutet, dass Herodes erst in Folge der Aussendung und Wirksamkeit der Apostel von Jesu gehört und dass hierdurch veranlasst er den Wunsch gehabt habe, Jesum kennen zu lernen, noch diess an sich wahrscheinlich ist; die zweite: weil die Verse auch nicht das Geringste enthalten, was darauf schliessen liesse, dass es im Sinne des Evangelisten

liege, den Landesfürsten den Aposteln gegenüberzustellen. Ein Zusammenhang zwischen der gegenwärtigen und der vorigen Erzählung wird sich überhaupt schwerlich nachweisen lassen. Wenn Lucas gerade hier von Herodes das mittheilt, was er erzählt, so kann er damit nur sagen wollen, dass gerade im damaligen Zeitpunkte der Wunsch des Herodes, Jesum kennen zu lernen, erwacht sei. Dass der Evangelist aber hiervon erzählt, dürfte mit dem Inhalt des Abschnittes in Zusammenhang stehen, zu dem er jetzt übergeht. Wenn es unleugbar ist, dass in den Versen 10—50 die der Endzeit der galiläischen Periode angehörigen Ereignisse zusammengestellt werden, so dürfte die Annahme nicht unwahrscheinlich sein, dass die Verse 7—9 den Uebergang zur Erzählung dieser Ereignisse bilden sollen, indem sie von dem Mittheilung machen, was den ersten Anlass zu dem Entschlusse Jesu gegeben, seine Wohnungnahme in Kapernaum abzubrechen und seine Wirksamkeit in andere Landschaften Palästina's zu verlegen, als in welchen er bisher vorzugsweise gewirkt hatte.

V. 7: Es hörte aber der Tetrarch Herodes Alles, was von ihm[1]) geschehen, und gerieth in Zweifel, weil von Einigen gesagt wurde: Johannes ist von den Todten erweckt worden[2]), (V. 8:) von Einigen aber: Elias ist erschienen, von Anderen aber: Einer[3]) der alten Propheten ist auferstanden. — *ἤκουσε* nicht: er hörte in Folge der Aussendung und Wirksamkeit der Jünger (God., Keil), oder gerade jetzt (Nösg.), oder: erst jetzt d. h. so spät (Hofm.), weil nicht anzunehmen ist, dass Herodes von Jesu, dessen Ruf nach 4, 14. 5, 17. 6, 17. 7, 17 schon längst ganz Palästina und die umliegenden Landschaften erfüllte, erst jetzt überhaupt Kunde erhalten haben sollte, zumal er gewöhnlich in dem von Kapernaum nicht weit entfernten Tiberias residirte, immer aber mit dieser seiner Hauptresidenz in Verkehr stand. Das Wort bezieht sich vielmehr auf die vergangene Zeit und soll hervorheben, dass, so wie das ganze Land, so auch Herodes, schon bisher mit den Thaten Jesu nicht unbekannt geblieben sei. Dass Herodes nicht erst jetzt überhaupt von Jesu gehört habe, wird auch dadurch wahrscheinlich gemacht, dass nach Mrc. 3, 6 schon nach der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand die Pharisäer mit den Herodianern in Ver-

[1]) *ὑπ' αὐτοῦ* (Rec.) fehlt in Sin BCDLΞ. Man liess es weg, weil man von der Voraussetzung ausging, dass *τὰ γινόμενα* sich nur auf die Thätigkeit der Jünger nach ihrer Aussendung beziehen könne.

[2]) Statt *ἐγήγερται* (Rec.) haben Sin BCLΞ *ἠγέρθη*. Aenderung wegen des folgenden *ἐφάνη* und *ἀνέστη*!

[3]) Statt *εἷς* (Rec.) haben Sin BCLX *τις* (letzteres scheint der Stelle 9, 19 entnommen).

bindung traten, um Jesum zu tödten. — διηπόρει (im N. T. nur bei Luc.) bezieht sich im Unterschiede von ἤκουσε auf die damalige Gegenwart. Es bezeichnet die innere Unruhe, die sich des Herodes bemächtigte, deren Grund mit διὰ το λέγεσθαι κτλ. angegeben wird. Er wurde danach unruhig nicht sowohl in Folge dessen, was er von den Thaten Jesu gehört hatte, als vielmehr in Folge der ihm erst jetzt zu Ohren gekommenen Urtheile des Volkes über Jesu Person, welche ihm für dieselbe ein hohes Interesse einflössten, da er unter Anderem auch hörte, ein Theil des Volkes halte ihn für den auferstandenen Johannes. — λέγεσθαι von den im Schwange gehenden und öffentlich besprochenen Meinungen, deren hier drei verschiedene mitgetheilt werden: 1) dass Jesus der zum Leben zurückgekehrte Täufer, 2) dass er eine Erscheinung des Elias, 3) dass in ihm einer der alten Propheten wieder erstanden sei. — ὅτι Ἰωάννης ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν. Das Bestehen dieser Meinung im Volke bezeugt auch V. 19. Vgl. Matth. 16, 14. Mrc. 6, 15. 8, 28. Sie beweist den tiefen Eindruck, welchen der Täufer hinterlassen, und die hohe Vorstellung, welche man sich von ihm gebildet hatte. Denn man hielt, wenn man solche Meinung haben konnte, bei ihm nicht nur etwas für möglich, was noch bei keinem Menschen eingetreten, eine Rückkehr aus dem Gebiete des Todes zu irdischem Leben, sondern man traute ihm auch die Fähigkeit zu, Wunder zu vollbringen. Es konnte sich diese Meinung nur erst vor Kurzem, seit dem Tode des Täufers (welcher bald nach dem Luc. 7, 18—35 mitgetheilten Ereigniss eingetreten zu sein scheint), gebildet haben, und zwar wahrscheinlich in den transjordanensischen Gegenden, in denen man mit Jesu Herkunft und seinem dem Tode des Täufers vorangegangenen Wirken unbekannt geblieben war. — Die beiden anderen im Volke über die Person Jesu aufgekommenen Meinungen hingen ohne Zweifel mit den bestehenden messianischen Erwartungen zusammen, indem man die Erscheinung des Elias oder eines anderen der alten Propheten als dem Auftreten des Messias unmittelbar vorangehend sich dachte. Man erkennt daraus, dass ein Theil des Volkes an den nahen Anbruch des messianischen Reiches glaubte und das Auftreten Jesu mit demselben in Zusammenhang brachte. Dabei könnte auffallend erscheinen, dass dem Herodes nicht auch die Meinung: dass Jesus der Messias selbst sei, zu Ohren gekommen war. Aber das Volk war eben mit wenigen Ausnahmen, wie auch durch V. 19 bestätigt wird, zu dieser Höhe der Erkenntnis bis jetzt noch nicht gelangt, offenbar weil Jesus dem Bilde wenig entsprach, das man sich vom Messias gebildet hatte. Was die Meinung betrifft, dass die Erscheinung des Elias dem Auftreten des Messias vorangehen werde, so hatte sich diese ohne Zweifel auf Grund der

Weissagung Mal. 3, 23 gebildet (vgl. Matth. 17, 10. Joh. 1, 21. Targ. Jerusch. zu Exod. 6, 18. 40, 10. Mischna Edajoth Ende). Von den übrigen alten Propheten erwartete man insbesondere die Wiedererscheinung des Jeremias vgl. Matth. 16, 14, eine Vorstellung, die sich auf Grund der Stelle Jes. 52, 8 gebildet zu haben scheint (vgl. Gfrörer, Jahrh. d. Heils II. S. 229 ff.). — Der Ausdruck *ἐφάνη* ist mit Bezug darauf gebraucht, dass Elias nach der Schrift nicht gestorben, sondern lebend entrückt worden war. Im Gegensatz dazu soll *ἀνέστη* nicht das Auftreten (Bl.), sondern das Auferstehen von den Todten bezeichnen. — *εἷς τῶν ἀρχαίων* Apposition zu *προφήτης*. *εἷς* = *τις* entspr. dem hebr. אֶחָד (vgl. נָבִיא אֶחָד 1 Kön. 20, 13). *ἀρχαίων* nicht im Gegensatz gegen die Meinung, dass Jesus zwar ein Prophet, aber ein neuer, früher noch nicht aufgetretener, sei, auch nicht im Gegensatz gegen die Meinung, dass er einer von den Propheten sei, die nach Elias gelebt hatten, und die man als jüngere bezeichnete (Grot.), sondern allgemeine Bezeichnung der Propheten, die in der Vorzeit gelebt hatten.

V. 9. Angabe, wie sich das *διηπόρει*, von welchem V. 7 redete, geäussert habe: Und es sprach[1]) Herodes[2]): „Den Johannes habe ich enthauptet; wer aber ist dieser, über den ich[3]) solches höre?" Und er suchte ihn kennen zu lernen. — Herodes will mit diesen Worten weder aussprechen, dass er geneigt sei, der Meinung, dass Jesus der vom Tode erstandene Johannes sei, Glauben zu schenken (God., Keil), noch will er diese Meinung bestreiten (Bl., Keim). Erstere Ansicht wird allerdings durch die parallelen Berichte des Matthäus und Marcus begünstigt, nach denen Herodes geradezu sagte: „Johannes der Täufer, den ich habe enthaupten lassen, ist in Jesu vom Tode auferstanden!" Doch kann sie aus seinen Worten, wie sie Lucas mittheilt, unmöglich gewonnen werden. Letztere Ansicht würde aber nur dann möglich sein, wenn *οὖν* statt *δέ* stünde. Der Sinn der Worte ist vielmehr: „Kaum habe ich mich des Johannes entledigt, so tritt ein Anderer auf, der das Volk noch mehr in Aufregung versetzt und zu den wunderlichsten Meinungen über seine Person Anlass giebt. Was habe ich von diesem zu halten?" — *τοιαῦτα* bezieht sich nicht auf die Thaten Jesu, sondern auf die ihm über ihn zu Ohren gekommenen Volksmeinungen. — Das

[1]) Statt *καὶ εἶπεν* (Rec.) haben Sin BCDLX It. Copt. Sah. *εἶπεν δέ*.

[2]) Vor *Ἡρώδης* hat die Rec. nach BLXΞ den Artikel, welcher in allen übrigen Uncialen fehlt.

[3]) *ἐγώ* vor *ἀκούω* (Rec.) fehlt in Sin BCLΞ Sah. Copt. Aeth.

doppelte ἐγώ hebt mit Nachdruck seine eigene Person hervor, die aus den Sorgen nicht herauskomme. Nachdem er — will er sagen — das Nöthige gethan habe, um der Sorgen ledig zu werden, die ihm Johannes gemacht, werde er durch das, was ihm über Jesus hinterbracht werde, zu neuen veranlasst. Die Worte sind nicht Ausdruck des erschrockenen Gewissens (Mey., Bisp., Weiss), sondern der inneren Unruhe, welche ihm daraus floss, dass er nach dem, was ihm über die im Volke über die Person Jesu umgehenden Volksmeinungen zu Ohren gekommen war, diesen nicht glaubte für eine ungefährliche Person halten zu dürfen. — Ueber die Veranlassung zur Enthauptung des Täufers, deren Lucas nur hier beiläufig gedenkt, und die näheren Umstände, unter denen sie geschehen war, vgl. Matth. 14, 6—12. Mrc. 6, 19. — Mit den Worten καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν kommt Lucas auf das zu sprechen, um dessen willen er überhaupt diese ganze Erzählung aufgenommen. Denn das hiermit Ausgesagte gab Jesu die Veranlassung, seine Wohnstätte von Kapernaum, wo er nun seit länger als einem Jahre vorzugsweise geweilt, und das er zum Mittelpunkte seines Wirkens gemacht hatte, abzubrechen. — ἰδεῖν in demselben Sinne, als 8, 20 (anders Joh. 12, 21). Es kam ihm nicht bloss darauf an, Jesum von Angesicht einmal zu sehen, etwa um prüfen zu können, ob die Gesichtszüge Jesu mit denen des Johannes übereinstimmen, sondern er wünschte eine persönliche Zusammenkunft, eine Unterredung mit ihm, und zwar nicht in freundlicher Absicht (Lange), sondern um ein Urtheil über die Gefährlichkeit Jesu gewinnen und danach die gegen ihn zu ergreifenden Maassnahmen in Erwägung ziehen zu können. Dass Herodes nicht freundliche Gesinnungen gegen Jesum hegte, wird schon durch Mrc. 3, 6, noch mehr durch Luc. 13, 31 ff. und 23, 8 ff. wahrscheinlich gemacht, insbesondere aber durch den Umstand, dass, wie im Folgenden erzählt wird, Jesus in Folge der Nachricht von den Absichten des Herodes, für zweckmässig hielt, dessen Gebiet auf einige Zeit zu verlassen.

2. Rückzug Jesu in die Wüste und Speisung der fünf Tausend Mann.

C. 9. V. 10—17. Vgl. Matth. 14, 13—21. Mrc. 6, 30—44. Joh. 6, 1—15.

Es wird hier zunächst mitgetheilt, was Jesus gethan, nachdem er von den Absichten des Herodes Nachricht erhalten, und sodann wird zur Erzählung einer neuen grossen Wunderthat Jesu übergegangen.

V. 10: Und nachdem die Apostel zurückgekehrt waren, erzählten sie ihm Alles, was sie gethan hatten. Und sie zu sich nehmend entwich er allein an einen wüsten Ort

bei einer Bethsaida genannten Stadt[1]. — Mit *ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι* knüpft Lucas an das V. 1—6 Erzählte wieder an. Die Zeit der Rückkehr der Apostel erhellt aus dem Folgenden. Denn da das Entweichen Jesu, von dem hier berichtet wird, und die darauf folgende Speisung der 5000 unmittelbar auf sie folgte, letztere aber nach Joh. 6, 4 dem Passahfeste kurz voranging, so kann die Rückkehr der Apostel nur in den Anfang des Monats Nisan verlegt werden. Ueber die Dauer ihrer Abwesenheit schweigt Lucas. Doch wird man mit Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, dass sie mindestens einige Wochen betragen hatte. — Die Bezeichnung der Zwölf als Apostel findet sich ausserdem in unserem Evangelium nur noch 6, 13. 17, 5. 22, 14. 24, 10. Hier werden sie mit Rücksicht auf die Sendung so genannt, von der sie soeben zurückkehren. — *ὅσα ἐποίησαν* nicht speciell: die von ihnen verrichteten Wunder (so Mrc. 6, 30), sondern überhaupt die Erfolge ihrer Thätigkeit. — *παραλαβὼν αὐτούς* vgl. V. 28. 11, 26. 18, 31. — *ὑπεχώρησε* er entwich, zog sich zurück (vgl. 5, 16); ob diess zu Fuss oder zu Schiff (so nach Marc.) geschah, lässt Lucas unentschieden, daher denn von einem Widerspruch zwischen den Berichten des Lucas und Marcus in diesem Punkte nicht die Rede sein kann (gegen Mey. u. Weiss). Dieses Entweichen geschah als Folge des V. 9 Berichteten: dass Herodes Jesum kennen zu lernen wünschte.[2] Zwar sagt Lucas nicht ausdrücklich, dass Jesus von diesem Wunsche Kunde erhalten habe; doch wäre nicht verständlich, wesshalb er überhaupt die Verse 7—9 eingeschoben hätte, wenn er mit ihnen nicht hätte andeuten wollen, dass die dort erwähnte Absicht des Herodes auf das Verhalten Jesu bestimmend eingewirkt habe. Jesus verliess übrigens das Gebiet des Herodes wohl weniger, weil er für seine Person Gefahr fürchtete, als weil er ein Zusammenkommen mit dem für alles Höhere unempfänglichen Fürsten nicht wünschte. — *κατ᾽ ἰδίαν* abgesondert d. h. heimlich, während die grosse Menge fern war. — *εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά* d. h. an einen wüsten Ort, der zum Territorium einer Bethsaida ge-

[1]) *τόπον ἔρημον* (Rec.) fehlt bei Sin BLXΞ. Dieselben Codices haben *πόλιν καλουμένην* statt *πόλεως καλουμένης* (Rec.), während It. Vulg. Syr. die Lesart *τόπον ἔρημον καλούμενον* voraussetzen.

[2]) Man darf wohl annehmen, dass Herodes seine Absicht, Jesum kennen zu lernen, öffentlich ausgesprochen, vielleicht auch bereits Maassregeln getroffen hatte, um eine Zusammenkunft mit Jesu herbeizuführen, möglicher Weise Boten ausgesandt hatte, welche Jesum an seinen Hof laden sollten. Jesus, dem hiervon Kunde zukam, kam der Ausführung dieser Absicht zuvor, indem er sich gerade in dem Zeitpunkte, in dem die Einladung an ihn ergehen sollte, aus dem Gebiete des Herodes entfernte.

nannten Stadt gehörte. Die Lage des hier erwähnten Bethsaida bestimmt Lucas nicht näher. Da es nun damals zwei Orte dieses Namens in der Umgebung des See's Genezareth gab, der eine von ihnen in Galiläa am Westufer des See's nördlich von Kapernaum gelegen, von wo Petrus und Philippus stammten (Joh. 1, 45. 12, 21), derselbe, welcher auch Matth. 11, 21. Mrc. 6, 45. Luc. 10, 13 erwähnt wird, der andere in Untergaulonitis oberhalb der Einmündung des Jordan in den See, auf dem östlichen Flussufer gelegen (erwähnt Mrc. 8, 22. vgl. auch Joseph. b. j. II, 9, 1. III, 10, 7. Plin. h. n. 5, 15), welchem, ursprünglich einem Dorfe, nachdem dasselbe bald nach dem J. 6 zu einer Stadt ausgebaut worden, von dem Tetrarchen Philippus zu Ehren der Tochter des Augustus und Gemahlin des Tiberius der Name Julias gegeben worden war (vgl. Joseph. antt. XVIII, 2, 1), so ist man verschiedener Meinung darüber, welcher von beiden Orten hier gemeint sei. Während die meisten Ausleger an das letztere denken, weil dieses nur allein zu den parallelen Berichten passt, haben dagegen andere (Win., de W., Hilg., Holtzm., Eichthal, Weiss) angenommen, dass Lucas nur das erstere meinen könne, weil die Aussendung der Jünger am westlichen Ufer geschehen sei, von einer Ueberfahrt über den See aber weder seitdem berichtet worden noch hier berichtet werde[1]). Doch kann unserer Ansicht nach Lucas schon aus dem Grunde nur das zuletzt genannte Bethsaida meinen, weil der Aufbruch Jesu dahin als ein *ὑποχωρεῖν* bezeichnet wird, während Jesus in dem westlichen Bethsaida, wo er so oft weilte (vgl. 10, 13), sicher nicht hätte allein sein können. Dass Lucas den Ort Bethsaida nennt, während das östlich gelegene Bethsaida damals schon seit längerer Zeit den Namen Julias führte, kann nicht mit Recht als Gegengrund geltend gemacht werden (gegen Bleek), da die alte Benennung sich sehr wohl neben der neuen im Volke forterhalten konnte (vgl. Hofm.).

V. 11: Die Volksmengen aber erfuhren es und folgten ihm nach. Und er nahm sie auf[2]), und redete zu ihnen von dem Reiche Gottes und heilete die der Heilung bedurften. — Das Object zu *γνόντες* ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Man erkannte nicht nur: dass Jesus sich entfernt, sondern auch die Gegend, nach welcher er sich aufgemacht hatte. Wie das Volk zu dieser

[1]) Andere haben angenommen, dass es überhaupt ein galiläisches Bethsaida nicht gegeben habe, sondern nur ein gaulonitisches. Vgl. Jahrbücher für prot. Theolog. 1878 S. 383 f. Furrer, Zeitschr. d. Pal. Vereins II. 1879 S. 66 f. Ebers u. Guthe, Palästina I. 1883 S. 334. 502. So jetzt auch Holtzmann. Doch ist diese Ansicht sicher unrichtig, da Joh. 12, 21 ausdrücklich das eine Bethsaida durch *τῆς Γαλιλαίας* von einem anderen unterschieden wird.

[2]) Statt *δεξάμενος* (Rec.) haben Sin BDLXΞ *ἀποδεξάμενος*.

Kenntniss gekommen, lässt Lucas ebenso ungewiss, als: wie bald diess geschehen. — Das *ἀκολουθεῖν* geschah nach Matthäus und Marcus zu Fuss, indem das Volk dem Ufer des Meeres entlang nordwärts wanderte, während Jesus mit seinen Jüngern zu Schiff gefahren war. — *δεξάμενος* (vgl. V. 5. Joh. 4, 45. 2 Cor. 7, 15. Gal. 4, 14. Col. 4, 10) = er wies sie nicht von sich, obwohl er die Einsamkeit suchte, sondern nahm sich liebreich ihrer an, gab sich ihnen hin. — Die Art des *δέξασθαι* wird durch die sich anschliessenden Worte näher bestimmt. Jesus belohnte danach die Anhänglichkeit des Volkes theils dadurch, dass er Gespräche über die Verhältnisse des Reiches Gottes anknüpfte, theils dadurch, dass er die ihm gebrachten Kranken heilte. Matthäus gedenkt hier nur der durch Jesum geschehenen Heilungen, Marcus nur des Lehrvortrages Jesu. Aus dem Bericht des Johannes geht hervor, dass diese Thätigkeit erst begonnen haben kann, nachdem Jesus mit seinen Jüngern eine Zeit lang in der Einsamkeit des dort befindlichen Berges zugebracht hatte.

V. 12. Uebergang zur Erzählung von der wunderbaren Speisung: Der Tag aber begann sich zu neigen. Es traten aber die Zwölf heran und sprachen zu ihm: Entlasse das Volk, damit sie hingehen[1]) in die umliegenden Dörfer und[2]) Höfe, einkehren und Speisevorrath finden, denn hier sind wir in einer wüsten Gegend. — *ἡ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν* (vgl. 24, 29. Jer. 6, 4) nicht blosse Zeitbestimmung, weil sich dann das Folgende mit *καί* anschliessen würde, sondern Angabe dessen, was die Jünger zum Herantreten veranlasste. Der Ausdruck ist von der Sonne hergenommen, welche zur Zeit des zu Ende gehenden Tages sich senkt. Mit der sich senkenden Sonne wird auch der Tag als sich senkend gedacht, während die Nacht sich erhebt. Derselbe Ausdruck wird mitunter auch auf die Nacht und deren einzelne Theile übertragen, um zu sagen, dass sie zu Ende gehen (vgl. Pol. 3, 93, 7: *ἅμα τῷ κλῖναι τὸ τρίτον μέρος τῆς νυκτός*). Gemeint ist hier die Zeit des Spätnachmittags (vgl. Matth.: *ὀψίας γενομένης*. Mrc.: *καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης*). — *τοὺς ἀγρούς* (vgl. 8, 34. Mrc. 5, 14. 6, 36) die Aecker. Gemeint sind bebaute Ländereien, mit Gehöften besetzt, in denen die sie bebauenden Menschen wohnen. — *καταλύσωσι* vgl. 19, 7. 1 Mos. 19, 2. 24, 23. 25. — *ἐπισιτισμόν* vgl. Judith 2, 18. 4, 5, im N. T. nur hier.

V. 13a: Er sprach aber zu ihnen: Gebt ihr[3]) ihnen zu essen! — *ὑμεῖς* mit Nachdruck im Gegensatz zur Menge selbst. —

[1]) Statt *ἀπελθόντες* (Rec.) ist nach Sin ABCDLRΞ *πορευθέντες* zu lesen.

[2]) Der Artikel vor *ἀγρούς* fehlt in Sin BEX.

[3]) Statt *ὑμεῖς φαγεῖν* (Rec.) hat B *φαγεῖν ὑμεῖς*.

Jesus erkennt den Nothstand, auf den ihn die Jünger hingewiesen, nicht als vorhanden an, und er erklärt es für überflüssig, das Volk zu entlassen (vgl. Matth.: *οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν*), da es ihre eigene Sache sei, das Volk mit Speise zu versorgen. Er will sie damit nicht auffordern, von den Wunderkräften Gebrauch zu machen, von deren Wirkungen auf ihrer Wanderung sie ihm soeben Bericht erstattet haben (Hofm.), wohl aber will er sie daran erinnern, dass es zu den mit dem Apostelberufe von ihnen übernommenen Pflichten gehöre, dass sie das um seinetwillen hier versammelte Volk nicht im Stich lassen.

V. 13b: Sie aber sprachen: Wir haben nicht mehr, als fünf Brode[1]) und zwei Fische[2])! — Wir müssten denn etwa (selbst) hingehen und für dieses ganze Volk Speise kaufen sollen! — Die Antwort der Jünger ist eine doppelte. Zuerst nennen sie den vorhandenen Vorrath, um damit auszusprechen, dass sie ohne Weiteres nicht im Stande seien, den Befehl Jesu auszuführen. Darauf (wie es scheint: nach einer Pause) nennen sie die Art und Weise, in welcher sie allenfalls die Sättigung des Volkes würden ermöglichen können, weisen aber zugleich darauf hin, dass Jesus ihnen diesen Weg bei der Schwierigkeit der Ausführung nicht werde zumuthen wollen. — *εἰ μήτι* kann sich nicht auf die unmittelbar vorangehenden Worte beziehen (so Mey. und Weiss: „Wir haben nicht mehr als . . . wenn wir nicht etwa gekauft haben werden"), da so kein erträglicher Sinn herauskommen würde. Eher könnte man mit Kypke *εἰ μήτι* = numquid nehmen (= Numquid abeuntes emere debemus?), doch scheint es natürlicher, dass sie damit die Bedingung nennen wollen, unter der sie, wenn auch in einer für sie äusserst beschwerlichen Weise, den Befehl Jesu würden ausführen können. — Die mit *εἰ μήτι* beginnenden Worte sind nicht als Frage zu nehmen (Kypke, Kün., Ros.), da sie dann nur als im Unwillen gesprochen gedacht werden könnten; auch sind sie nicht ironisch gemeint (Camer., Homb., Kün.), auch nicht Ausdruck der Verlegenheit (Mey., Weiss), sondern Hinweisung auf die Unzweckmässigkeit des Befehles Jesu im Vergleich mit ihrer eigenen soeben ausgesprochenen Meinung, dass das Volk entlassen werden müsse, damit es selbst für sich sorge, da die Ausführung jenes Befehles für sie selbst mit grosser Beschwerlichkeit verbunden sein würde. — *ἡμῖν* und *ἡμεῖς* mit Nachdruck. — Die parallelen Berichte dienen zum Theil zur Ergänzung.

[1]) Statt *πέντε ἄρτοι* (Rec.) haben Sin B *ἄρτοι πέντε*.

[2]) Statt *δύο ἰχθύες* (Rec. nach DLR) haben fast sämmtliche Uncialen *ἰχθύες δύο*.

So wenn Marcus und Johannis erzählen: die Jünger hätten die Summe von 200 Denaren genannt, welche mindestens aufgewendet werden müsste, um eine für so viele Menschen ausreichende Menge von Broden zu beschaffen. Auch erzählt Marcus, die Jünger hätten erst in Folge einer Untersuchung, zu der sie Jesus ausdrücklich aufgefordert, erkannt, dass 5 Brode und 2 Fische vorhanden seien; Johannes aber fügt hinzu, dass dieser Vorrath sich in fremder Hand befunden und erst habe erkauft werden müssen, indem er mittheilt, dass Andreas in Folge der von Jesu an Philippus gerichteten Frage: wo sie für das Volk Brode kaufen könnten, die Nachricht gebracht habe: es sei ein einziger Knabe da, der Lebensmittel zu verkaufen habe, welcher aber nur 5 Brode und 2 Fische bei sich führe.

V. 14a: Denn[1]) es waren ungefähr fünf Tausend Mann. — Der Evangelist fügt diese Bemerkung zur Erläuterung des von den Jüngern soeben gebrauchten Ausdruckes *εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον* hinzu. Es stimmt diese Zahlangabe mit der überein, welche auch die andern Evangelisten geben (vgl. Matth. 14, 21. Mrc. 6, 44. Joh. 6, 10), von denen Matthäus und Johannes ebenfalls *ὡσεί* hinzufügen und näher angeben, dass damit nur die Zahl der Männer genannt werden solle. Es beruhte diese Zahlangabe nicht auf einem ungefähren Ueberschlag, sondern auf genauer Zählung, zu welcher nach dem Bericht des Marcus und Lucas, die Anordnung Jesu, die anwesende Menge in einzelne einander gleiche Gruppen zu sondern, nöthigte.

V. 14b: Er sprach aber zu seinen Jüngern: Lasset sie sich lagern in Lager zu[2]) je fünfzig! — Der Ausdruck *κατακλίνειν* nur bei Lucas vgl. 14, 8. 24, 30. — *κλισία* nur hier. — Jesus giebt diese Anordnung, weil es sich darum handelte, dem Volke ein Gastmahl zu geben, bei welchem man nicht zu stehen, sondern zu liegen pflegte. Der dort befindliche Rasen, dessen die anderen Evangelisten ausdrücklich gedenken (vgl. Matth. 14, 19. Mrc. 6, 39. Joh. 6, 10), vertrat in diesem Falle die Stelle der sonst üblichen Polster. Wenn Jesus anordnet, dass das Volk sich in Gruppen lagern solle, so geschah diess ohne Zweifel, weil nur bei einer solchen Einrichtung die nöthige Ordnung aufrecht zu erhalten war (vgl. Stier und God.). Ausserdem beabsichtigte er wohl, den Aposteln möglich zu machen, zu jedem Einzelnen Zutritt zu erlangen und ihm einzeln die Speisen zu verabreichen, wie er ja auch Heilungen niemals summarisch vollzog, sondern nur so, dass er zu jedem einzelnen Kranken in

[1]) Statt *γάρ* (Rec.) haben Sin L Vulg. Copt. *δέ*.

[2]) *ὡσεί* vor *ἀνά*, welches Sin BCDLΞ Sah. hinzufügen, fehlt in der Rec.

persönliche Beziehung trat (vgl. 4, 40). Eine solche Vertheilung der Speisen an die Einzelnen war aber nur möglich, wenn die Menge gruppenweise geordnet war. Wenn er ausserdem eine Sonderung in einander gleiche Gruppen (ἀνὰ πεντήκοντα) befahl, so geschah diess, weil es ihm darauf ankam, ehe er zur Speisung schreite, einen Ueberblick über die Zahl der zu Speisenden zu gewinnen. Jesus wollte seine Gaben nicht in's Unbestimmte, einer ungemessenen Vielheit, spenden, sondern nur einer von ihm genau erkannten Menge. Eine solche genaue Kenntniss der Zahl war aber nur zu gewinnen, wenn sich die Menge in Gruppen von gleicher Grösse sonderte. Nach Lucas und Marcus sollte sich das ganze Volk in 100 Reihen zu je 50 Mann, lagern.[1]) Zwischen den einzelnen Gruppen war jedesmal ein freier Raum gelassen, auf welchem die Jünger auf- und abgehen und mit jedem Einzelnen in Verbindung treten konnten (vgl. Starke). — Die Annahme, dass die Zahl 50 ebenso wie die Zahl 5000 zu den 5 Broden in Beziehung stehe (Beng., Mey., Oosterz.), ist sehr unwahrscheinlich. Jesus gab die Anordnung gerade zu dieser Gruppirung wohl nur darum, weil bei ihr ein Ueberblick über die Zahl der Menge am leichtesten erreicht wurde. Dass die Frauen und Kinder besondere κλισίαι gebildet haben (God.), ist schwerlich anzunehmen. Wahrscheinlich ist, dass jede einzelne 50 Mann betragende κλισία ausserdem auch noch die zu diesen Männern gehörigen Frauen und Kinder, deren Zahl eine unbedeutende sein mochte, enthielt.

V. 15: Und sie thaten also und liessen Alle sich lagern.[2]) — Lucas bedient sich hier des Ausdrucks ἀνακλίνειν, während er im vorigen Verse κατακλίνειν gesagt hatte. Beide Ausdrücke sind ihm geläufig, der erstere findet sich ausserdem bei ihm 2, 7. 7, 36. 12, 37. 13, 29, der letztere 14, 8. 24, 30. — ἅπαντας d. h. die ganze grosse Volksmenge, so dass also nur die Jünger in der Nähe Jesu zurückblieben.

V. 16: Nachdem er aber die fünf Brode und die zwei Fische genommen hatte, blickte er auf gen Himmel, segnete sie und gab sie den Jüngern, dem Volke vorzulegen.[3]) —

[1]) Die Worte bei Marcus ἀνέπεσον πρασιαὶ πρασιαὶ ἀνὰ ἑκατὸν καὶ ἀνὰ πεντήκοντα sind wohl nicht so aufzufassen, als habe sich das Volk so gruppirt, dass theils 100, theils 50 Personen eine Tischgesellschaft bildeten (Mey., Weiss, Keil), sondern der Evangelist will sagen: jedes einzelne Hundert sei wieder in zwei Abtheilungen von je 50 Personen gesondert gewesen. — Anders Gerlach: „Zwei längere Reihen bestanden aus hundert, eine kürzere bestand aus fünfzig Personen; die vierte blieb nach Art der Esstische der Alten offen.“

[2]) Statt ἀνέκλιναν (Rec.) haben Sin BLΞ κατέκλιναν. Correctur nach V. 14!

[3]) Statt παρατιθέναι (Rec.) haben Sin BCX παραθεῖναι.

Nach Matth. 14, 18 hatte Jesus schon früher, nachdem ihm die Jünger mitgetheilt hatten, dass fünf Brode und zwei Fische vorhanden seien, den Befehl gegeben, dieselben ihm zu bringen. Jetzt, nachdem die weiteren Vorbereitungen zum Mahl getroffen sind, nimmt er sie in seine Hand. — *ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτούς* d. h. mit gen Himmel gerichteten Blicken sprach er über sie ein Gebet: dass Gott sie zur Sättigung des Volkes ausreichend sein lassen wolle. — *κατέκλασε* er zerbrach die Brode und die zur Zukost dienenden (gebratenen) Fische (Joh. 6, 9. 11: *ὀψάρια*) in einzelne Stücke behufs der Vertheilung. — Das Imperf. *ἐδίδου* schildert das Austheilen an die Jünger als eine längere Zeit fortdauernde Handlung. Jesus langte aus dem Behältniss, in welchem die durch das Zerbrechen entstandenen Stücke enthalten waren, so lange heraus, und theilte den Jüngern mit, bis das Bedürfniss befriedigt war. Der Eintritt des Wunders lag zwischen dem *ἔκλασε* und dem *ἐδίδου*, und dasselbe bestand darin, dass kraft des *εὐλογεῖν* die Fülle der in dem Gefässe befindlichen *κλάσματα* durch das Herausnehmen nicht eher erschöpft wurde, als bis das ganze Volk erhalten hatte. Bei der Vertheilung der Speisen an das Volk bediente sich Jesus der Jünger als Mittelspersonen nicht nur um ihnen ihren Beruf als seiner Gehülfen zum Bewusstsein zu bringen, sondern zugleich im Interesse der aufrecht zu erhaltenden Ordnung. Man denke sich das Chaos, das entstanden sein würde, wenn Jesus der ihn umdrängenden Menge die Speisen unmittelbar verabreicht und es dieser selbst überlassen hätte, sie unter sich zu vertheilen!

V. 17. Bericht über den wunderbaren Erfolg: Und es assen Alle und wurden gesättigt; und aufgehoben wurde, was ihnen von Stücken übriggeblieben war, zwölf Körbe. — Wenn Lucas mit *ἐδίδου* bereits auf das Wunderbare des Vorgangs hingedeutet hatte, so hebt er es jetzt deutlich hervor, indem er auf den Erfolg hinweist. Zu beachten ist die in seinen Worten liegende Steigerung: die von Jesus gespendeten Speisen reichten hin, um Alle essen zu lassen, ja um Alle zu sättigen, ja: es blieb den Essenden sogar noch übrig, ja: es wurden sogar 12 Körbe von den Ueberresten gefüllt. — *πάντες* gehört nicht nur zu *ἐχορτάσθησαν*, sondern auch zu *ἔφαγον*. — *ἤρθη τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων* d. h. das der Menge Dargereichte konnte von dieser nicht einmal aufgegessen werden, so dass eine Menge von Stücken übrig blieb, welche man nach der Speisung vom Boden aufhob und sammelte. *κλασμάτων* gehört nicht zu *κόφινοι* (Valck., Lachm., Tisch., Mey., Weiss, Schanz, Nösg.), sondern zu *τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς* (de W., Bl.). — Bei *κόφινοι δώδεκα* denkt man wegen der

Zwölfzahl gewöhnlich an die Reisekörbe der 12 Apostel. Doch ist nicht wahrscheinlich, dass jeder der Apostel einen *κόφινος* sollte bei sich geführt haben, zumal in den Berichten von der zweiten Speisung (Matth. c. 15. Mrc. c. 8) *σπυρίδες* erwähnt werden, welche nach Matth. 16, 9. 10. Mrc. 8, 9. 10 von den *κόφινοι* verschieden gewesen sein müssen. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit denkt man hier an Körbe, welche die Menge mit sich gebracht hatte. Da mit *κόφινος* mitunter ein Maass von bestimmter Grösse für trockene Gegenstände bezeichnet wurde (Hesych: *κόφινος· μέτρον χωροῦν χόας τρεῖς*), so wäre denkbar, dass die Apostel, welche nach Joh. 6, 12. 13. auf Jesu Befehl die Reste einsammelten, sich in diesem Falle solcher Körbe bedienten, mit denen die Verkäufer, die während des Tages Mundvorräthe feil geboten hatten, ihre Waaren den Käufern zugemessen hatten. Die Zwölfzahl erklärt sich weder daraus, dass jeder der Apostel sammelte (so gewöhnlich), noch hat sie eine symbolische Bedeutung (so Luthardt, welcher in ihr früher eine Hinweisung auf die Zukunft Israels sah, jetzt eine Hinweisung auf die Zukunft des apostolischen Berufes sieht), sondern sie ergab sich ganz zufällig, wie nach der zweiten Speisung die Reste zufällig 7 Körbe betrugen, ohne dass man nach einem bestimmten Grunde zu fragen hat. Die Hervorhebung einer bestimmten Zahl in allen sechs Berichten beweist die Grösse des Eindruckes, den das Ereigniss hinterlassen hatte, da man sich sonst nicht so genau derselben erinnert haben würde. Mit ihrer Hervorhebung wollen die Evangelisten zugleich zum Bewusstsein bringen, dass die Zahl der nach der Vertheilung übrig gebliebenen *κλάσματα* viel grösser gewesen sei, als die Zahl derer, in welche Jesus ursprünglich die Brode und Fische zertheilt hatte. — Man hat es auffallend gefunden, dass Lucas, wie auch Matthäus und Marcus, nicht wie Johannes des tiefen Eindrucks gedenkt, den das Wunder hervorgerufen, während es doch einen solchen machen musste, wenn es sich mit ihm so verhielt, wie Lucas erzählt; und man hat daraus geschlossen, dass der von ihm erzählte Vorgang in Wirklichkeit einen wunderhaften Charakter nicht gehabt haben könne (Paul., Gfrörer, Ammon), ein Resultat, zu dem Andere durch die Erwägung geführt worden sind, dass es völlig unmöglich sei, sich den eigentlichen Hergang der Sache vorstellig zu machen, wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, annehme, dass Jesus den ihm vorliegenden Stoff durch seine göttliche Kraft vermehrt habe (Schenk., Weizs., Keim, Weiss). Doch ist solchen Auffassungen entgegenzuhalten, dass die Evangelisten unleugbar ein Wunder im eigentlichen Sinne haben erzählen wollen. Dass es schwierig ist, den Hergang der Sache im Einzelnen sich vorstellig zu machen, ist allerdings anzuerkennen, gilt aber, wenn man die Sache näher betrachtet, von allen Wundern, und

berechtigt ebensowenig, den hier erzählten Vorgang natürlich zu erklären, als der Umstand, dass die Evangelisten nicht für nothwendig gehalten haben, noch ausdrücklich davon zu reden, wie die Menge das Wunder aufgenommen habe. — Was den Zweck des Wunders betrifft, so hat man bald angenommen, dass Jesus sich durch dasselbe als das Brod des Lebens habe offenbaren wollen, das vom Himmel gekommen, um der Welt das Leben zu geben (Keil), bald: dass er durch dasselbe seinen Jüngern habe die Verheissung geben wollen: dass sie allezeit in seinem Namen dem Volke seine Speise würden gewähren können (Steinm.), bald: dass er sie der Schwäche ihrer Glaubenszuversicht habe überführen und belehren wollen, dass dem rechten Glauben nichts unmöglich sei (Hofm.). Richtiger aber wird man wohl annehmen, dass Jesus sich durch das Wunder als den rechten Messias offenbaren wollte, der in allen Lebenslagen zu helfen im Stande sei. Diese Auffassung ergiebt sich am natürlichsten, wenn man sich die Lage vergegenwärtigt, in der sich Jesus befand, als er das Wunder that. Der Nothstand, zu dessen Abhülfe die Speisung diente, war durch die Anhänglichkeit des Volkes an die Person Jesu und dessen Verlangen, aus seinem Munde das Wort Gottes zu hören, hervorgerufen worden. Denn diess war es gewesen, was die Menge hatte vergessen lassen, rechtzeitig für ihre leiblichen Bedürfnisse zu sorgen. Gerührt durch solche Anhänglichkeit, hatte sich Jesus bewegen lassen, sich dem Volke hinzugeben. Während er nun noch von grossen Volksschaaren umgeben mit Lehren und Heilen beschäftigt war, wurde er plötzlich von seinen Jüngern gemahnt, diese seine Thätigkeit einzustellen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil das Volk bei längerem Verweilen in seiner Nähe der Gefahr, leiblich zu Grunde zu gehen, verfallen würde. Es lag in der Natur der Sache, dass Jesus aus diesem Grunde das Volk nicht entlassen konnte. Hätte er nicht, wenn er auf den Vorschlag seiner Jünger eingegangen wäre, mit Nothwendigkeit die Meinung hervorrufen müssen, dass er trotz aller seiner Fähigkeit zu lehren und zu heilen, doch nicht der Messias sein könne, da er nicht im Stande sei, dem Volke das zur Erhaltung seines leiblichen Lebens Nothwendige darzureichen? Jesus musste vielmehr, so gewiss er der Messias war und als solcher erkannt werden wollte, die Gefahr, auf welche er hingewiesen worden war, selbst helfend beseitigen, er musste durch die That zeigen, dass der an ihn Gläubige nicht nur geistig, sondern auch leiblich nicht zu Grunde gehen könne; dass der, welcher am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit trachtet, auch an zeitlichen Gütern nicht Mangel leide.

3. Erste Leidensankündigung und eine an sie sich anschliessende Rede Jesu an seine Anhänger.

C. 9. V. 18—27. Vgl. Matth. 16, 13—28. Mrc. 8, 27—9, 1.

Eine zeitliche Verknüpfung dieser Erzählung mit der vorigen findet nicht statt. Lucas sagt nicht, dass das hier mitgetheilte Gespräch unmittelbar nach der Speisung des Volks, von welcher im Vorangehenden die Rede war, stattgefunden habe, oder wie lange darnach, sondern nur: dass es kurz nachdem Jesus einmal einsam gebetet hatte, gehalten worden sei. Dagegen verlegen Matthäus und Marcus dasselbe in die Zeit einer Wanderung, die Jesus in das Gebiet von Cäsarea Philippi unternommen habe, und theilen dasselbe mit, nachdem sie zuvor zwischen der Speisung der Fünftausend und diesem Gespräch eine Menge anderer Ereignisse erzählt haben, von denen Lucas zum Theil ganz schweigt, zum Theil an einer späteren Stelle Mittheilung macht. Zunächst nach dem Bericht von der Speisung erzählen dieselben nämlich von der für die Jünger so schreckvollen Ueberfahrt über den See Genezareth nach Kapernaum (Matth. 14, 22—34. Mrc. 6, 45—53. vgl. Joh. 6, 16—21), berichten sodann von Lehrreden Jesu und Heilungen in Kapernaum (Joh. 6, 22—65. Matth. 14, 35. 36. Mrc. 6, 54—56), hierauf von verschiedenen Aussprüchen über die Satzungen der Pharisäer und Schriftgelehrten (Matth. 15, 1—20. Mrc. 7, 1—23), von Jesu Flucht in die Gegend von Tyrus und Sidon und dem Begebniss mit dem cananäischen Weibe (Matth. 15, 21—28. Mrc. 7, 24—30), einer Reise in das Gebiet der Dekapolis und den dort von ihm vollzogenen Heilungen (Matth. 15, 29—31. Mrc. 7, 31—37), darauf von der Speisung der 4000 (Matth. 15, 32—39. Mrc. 8, 1—10), seiner Reise in das Gebiet von Magdala (Dalmanutha) und der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer (Matth. 15, 39—16, 4. Mrc. 8, 10—13), der Warnung vor dem Sauerteige derselben (Matth. 16, 5—12. Mrc. 8, 14—21) und endlich von der Heilung eines Blinden in Bethsaida (Mrc. 8, 22—26). Erst nach allen diesen Erzählungen folgt auch bei Matthäus und Marcus der Bericht von dem Gespräch, welches Lucas hier mittheilt. Danach dürfte anzunehmen sein, dass zwischen dem vorigen Ereigniss und diesem Gespräch eine nicht unbedeutende Zwischenzeit liege. Während die Speisung im April geschehen war, dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit das folgende Gespräch in den Monat August oder Anfang September verlegen, womit übereinstimmt, dass 9, 51 von einem Ereigniss erzählt wird, das aller Wahrscheinlichkeit nach in den October fiel. Fraglich aber ist, wie zu erklären sei, dass Lucas alle die Zwischenereignisse, von denen Matthäus und Marcus erzählen, übergehe und nach dem Bericht von der Speisung

sogleich zu diesem Gespräch übergehe. Man hat diese Erscheinung bald aus einem uns unbekannten, nicht mehr nachweisbaren, Zufall zu erklären versucht (Mey., God.), bald daraus, dass unser Evangelium an dieser Stelle defect sei (Hug), bald daraus, dass die schriftlichen Quellen, deren Lucas sich bediente, in Bezug auf diese Periode des öffentlichen Lebens Jesu weniger vollständig gewesen, wesshalb er darauf verzichtet habe, sie überhaupt zu benutzen (Oosterz.), bald daraus, dass das Exemplar des Markus, das Lucas seiner Schrift zu Grunde gelegt, zufällig an dieser Stelle eine Lücke gehabt habe (Reuss), bald daraus, dass unser Evangelist von der ersten Speisung zur zweiten abgeirrt sei und also aus Versehen alles Dazwischenliegende ausgelassen habe (Beyschl.), bald daraus, dass die ausgelassenen Ereignisse ihm nicht wichtig genug erschienen seien, weil sie Jesu Wirksamkeit unter den Juden betrafen (Hilgenf.[1]), bald daraus, dass er einen Theil dieser Ereignisse an einer späteren Stelle seines Evangeliums zu erzählen vorhatte (vgl. 11, 29 ff. 38 ff. 12, 1 ff.), andere Stücke wie die Erzählung von dem cananäischen Weibe ihm zu partikularistisch erschienen, noch andere Stücke, wie die zweite Speisungsgeschichte, übergehe, weil er principiell Doubletten zu vermeiden gesucht habe, noch andere, weil es ihm in diesem Theile seines Evangeliums darauf angekommen sei, nur solche Ereignisse zu erzählen, die dem eigentlichen Galiläa angehörten (Weizs., Weiss). Doch kann es einem unbefangenen Kritiker kaum entgehen, dass alle diese Erklärungsversuche doch nur Nothbehelfe sind, die ihre eigenen Urheber unmöglich befriedigen können. Wie wenig wahrscheinlich ist z. B. die Annahme, dass der Verf. von der ersten Speisungsgeschichte auf die zweite abgeirrt sein sollte, ohne es wahrzunehmen! wie wenig wahrscheinlich, dass er zufällig ein defectes Exemplar des Markusevangeliums benutzt oder dass er die Stücke desshalb weggelassen haben sollte, weil es ihm darauf ankam, die Beschreibung der innerjüdischen Wirksamkeit Jesu so schnell als möglich zu beendigen! Anders verhält es sich mit der Annahme, dass es dem Verf. darauf angekommen sei, von jeder Art von Ereignissen aus dem Leben Jesu nur eines, nämlich das hervorragendste, zu erzählen und mithin Doubletten zu vermeiden. Diese Annahme könnte in dem Evangelium ihre Bestätigung zu finden scheinen. Man könnte sich denken, dass

[1]) Vgl. S. 561: „So wenig liegt ihm an der ganzen Wirksamkeit Jesu unter den Juden, dass er mit Meilenstiefeln über sie hinweggeht.“ — „In der ganzen Wirksamkeit Jesu auf jüdischem Gebiete hat Lucas nur solche Stücke mit Vorliebe ausgeführt, wo er mehr oder weniger seinen Paulinismus darlegen konnte. Sonst geht er so eilig als möglich über die innerjüdische Wirksamkeit Jesu hinweg,“

der Verf. aus diesem Grunde den Bericht von dem zweiten Besuch Jesu in Nazaret ausgelassen hat, da er ja 4, 16 ff. einen früheren Besuch daselbst bereits geschildert hat, ebenso dass er bei Darstellung der Leidensgeschichte den Bericht von der Salbung in Bethanien auslässt, da er ja schon früher (vgl. 7, 36 ff.) von einer ähnlichen Salbung erzählt hat. So könnte man nun auch in Bezug auf den gegenwärtigen Abschnitt annehmen, dass er die Speisung der 4000 mit Stillschweigen übergangen habe, weil er bereits von der Speisung der 5000 erzählt hatte. Doch würde sich so nur die Auslassung dieser einen Erzählung erklären, während die der anderen unerklärt bliebe. Und dann kann man auch nicht mit Recht sagen, dass der Verf. wirklich den Grundsatz gehabt habe, alle Doubletten zu vermeiden, da er, wenn diess wirklich der Fall gewesen wäre, nicht nur die Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jairus hätte auslassen müssen, nachdem er die Erweckung des Jünglings von Nain mitgetheilt hatte, sondern auch die doppelte Erwähnung eines Rangstreites der Jünger (vgl. 9, 46 ff. u. 22, 24 ff.), die doppelte Mittheilung einer Jünger-Aussendung und einer Instructionsrede (9, 2—6 u. 10, 1—16), sowie einzelner Aussprüche Christi (z. B. 9, 26 u. 12, 9., 9, 56 u. 19, 10) vermieden haben würde. So wird man denn sagen müssen, dass man einen einigermaassen befriedigenden Grund für die Auslassung jener Stücke nicht anzuführen gewusst hat. Der Grund davon aber scheint uns nur zu sein, weil man von einer unrichtigen Ansicht in Bezug auf die Quellen unseres Evangeliums ausgeht: als habe der Verf. bei Ausarbeitung desselben die Evangelien des Matthäus und Marcus oder wenigstens das letztere vor sich gehabt, und seinen Stoff grossentheils aus ihnen entnommen. So lange man von dieser Voraussetzung ausgeht, muss die Auslassung der hier in Betracht kommenden und so vieler anderer Stoffe nothwendig ein ungelöstes Räthsel bleiben. Dagegen erklärt sie sich auf's Einfachste, wenn man erkannt hat, dass er keines unsrer Evangelien gekannt, sondern seine Schrift ganz unabhängig von ihnen aus den ihm zu Gebote gestandenen grossentheils mündlichen Quellen gearbeitet hat. Dann erklärt sich die Auslassung jener Stoffe 1) daraus, dass er streng chronologisch zu schreiben beabsichtigte, 2) dass er nur von solchen Ereignissen erzählen wollte, über die ihm hinreichend verbürgte Nachrichten zugekommen waren. Aus dem ersteren Grunde übergeht er hier den Bericht von der Verhandlung über das Händewaschen, der Rede über das geforderte Zeichen und der über den Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer, denn alle diese Reden gehörten nach den ihm zugekommenen Nachrichten einer späteren Zeit an, bei deren Beschreibung er von ihnen berichtet (vgl. 11, 38 ff. 29 ff. 12, 54 ff. 12, 1). Aus dem zweiten

Grunde lässt er aber die übrigen Ereignisse unerwähnt. — Die Erzählung, zu der hier Lucas zunächst übergeht, schliesst sich sachlich sehr passend an das Vorangehende an. Nachdem Lucas den Abschnitt damit begonnen hat, mitzutheilen: Herodes habe das Verlangen gehabt, Jesum kennen zu lernen, darauf erzählt hat, dass Jesus sich in Folge dessen bewogen gefühlt habe, sich von dem Orte zurückzuziehen, der bis dahin den Mittelpunkt seines Wirkens gebildet hatte, dass dieser Rückzug aber zu einer neuen glänzenden That Veranlassung gegeben habe, theilt er jetzt ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern mit, aus dem die Leser entnehmen sollen, dass die Reden Jesu überhaupt in dieser Periode einen neuen Charakter anzunehmen begannen, darin bestehend, dass er fortan jede Gelegenheit dazu benutzte, seine Jünger auf sein bevorstehendes Leiden vorzubereiten und ihren Gedanken überhaupt eine höhere Richtung zu geben. — Es zerfällt die folgende Erzählung in zwei Theile: 1) V. 18—22: das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern allein; 2) V. 23—27: eine an seine Anhänger überhaupt gerichtete Rede.

a. V. 18—22.

V. 18a: Und es geschah, dass, während er in der Einsamkeit mit Beten beschäftigt war, seine Jünger bei ihm waren. — Der Ausdruck *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον* ist nicht = *ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτόν*, sondern soll darauf hinweisen, dass er sich auf längere Zeit zum Gebete zurückgezogen hatte. — *κατὰ μόνας* sc. *χώρας*, vgl. Mrc. 4, 10. Es gehört diese Bestimmung weder zu *ἐν τῷ εἶναι αὐτόν* allein (Luth.), noch zu *συνῆσαν* (Hofm., Keil, Nösg.), sondern zu *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον*, und soll aussagen, dass er das Gebet an einem einsamen Orte verrichtet habe, an dem er von der Menge nicht gestört werden konnte. — *συνῆσαν* (*συνεῖναι* im N. T. nur noch Apost. 22, 11) *αὐτῷ* nicht: sie sammelten sich zu ihm (Beza, Raphel, Wolf, Gerl., Ew.), sondern: sie befanden sich in seiner Gesellschaft. — Mit diesen Worten schildert Lucas zunächst die Situation, welche dem im Folgenden zu erzählenden Gespräche voranging. Während Matthäus und Marcus mittheilen, Jesus habe sich damals auf dem Wege nach Cäsarea Philippi befunden, wie er denn nach diesen schon seit mehreren Monaten sich auf der Flucht befand, meist ausserhalb des Gebietes des Herodes, und zwar meist in Gegenden, in denen man ihn weniger kannte, und nur ausnahmsweise auf kürzere Zwischenzeiten wieder in die Gegend seines früheren Wirkens zurückgekehrt war, schweigt Lucas über Zeit und Ort des folgenden Ereignisses gänzlich, vielleicht, weil ihm dieselben nicht bekannt geworden waren. Durch Hervorhebung dessen, dass Jesus sich damals im Gebet befunden, will Lucas auf die Bedeutsamkeit dessen

hinweisen, was er zu erzählen im Begriff ist, und auf die Stimmung, in der sich Jesus bei der darauf an die Jünger gerichteten Frage befunden. Wir sollen uns denken, dass Jesus diese Frage nicht von ungefähr an seine Jünger richtete, und dass sie keine gleichgültige war, sondern dass sie so gewiss einen höheren Zweck gehabt habe, als sie Folge eines energischen Gebetes gewesen. Die Situation war eine ähnliche, als die 6, 12 beschriebene. — Unter den *μαθηταί* sind die 12 Apostel gemeint. Durch Hervorhebung ihrer Anwesenheit wird das im unmittelbar Folgenden zu Erzählende vorbereitet.

V. 18b: Und er fragte sie und sprach: Wer sagen die Volksmengen, dass ich sei? Vgl. Matth. 16, 13. Mrc. 8, 27. — Diese Frage, welche Jesus nach Beendigung des Gebets an seine Jünger richtete, hat offenbar einen pädagogischen Charakter. Es kommt ihm bei derselben nicht darauf an, zu erfahren, wie das Volk über ihn denke (vgl. 8, 45), sondern die zweite Frage (V. 20) vorzubereiten, und durch die Antwort, die er erwartete, einen Anlass zu der Belehrung zu erhalten, die er seinen Jüngern geben wollte. Einen ähnlichen Zweck hat die Frage Jesu, welche 24, 17 mitgetheilt wird.

V. 19: Sie aber antworteten und sprachen: Johannes der Täufer! Andere aber: Elias! Andere aber: Ein Prophet von den alten ist auferstanden! Vgl. Matth. 16, 14. Marc. 8, 28. — Die Accusative *Ἰωάννην* und *Ἠλίαν* sind von dem zu ergänzenden *λέγουσί σε εἶναι* abhängig, während bei Anführung des dritten Urtheils nur *λέγουσι* zu ergänzen ist. — Das dritte Urtheil ist Verallgemeinerung des zweiten, da auch Elias zu den alten Propheten gehörte. — Die Jünger nennen hiernach dieselben drei Urtheile, von denen V. 7 und 8 erzählt worden, dass sie dem Herodes als im Volke im Schwange gehend zu Ohren gekommen seien und ihn in Unruhe versetzt hätten. Man stimmte also auch nach dem, was die Jünger in ihrem Verkehre mit dem Volke erfahren hatten, darin überein, dass Jesus irgend ein Vorläufer des Messias sei, während man darüber uneins war, an welchen der möglichen Vorläufer man zu denken habe, ob an einen der alten Propheten, deren Wiedererscheinung man kurz vor dem Auftreten des Messias erwartete, z. B. den Elias, oder an Johannes den Täufer, der sich selbst als Vorläufer des Messias angekündigt hatte, und von dem man für möglich hielt, dass ihm als einem vom Tode Erstandenen so ausserordentliche Kräfte zu Gebote stünden, wie sie in Jesu wirksam waren.

V. 20: Er sprach aber zu ihnen: Ihr aber, wer sagt denn Ihr, dass ich sei? Es antwortete aber Petrus[1]) und

[1]) Statt *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος* (Rec.) haben Sin BCLΞ *Πέτρος δὲ ἀποκριθείς*.

sprach: Der Christus Gottes! Vgl. Matth. 16, 16. Mrc. 8, 29. — ὑμεῖς mit Nachdruck. — Jesus beabsichtigt die Erkenntniss der Jünger über seine Person zur Klarheit zu bringen. Dass er der Messias sei, hatten sie wohl schon vorher angenommen (vgl. Joh. 1, 42. 46. 50), aber es war das noch nicht ihre feste Ueberzeugung geworden, die sie dem schwankenden Urtheil des Volkes gegenüber den Muth gehabt hätten, zur Geltung zu bringen. Dieser Unsicherheit will Jesus ein Ende machen. Indem er bei seiner Frage das Volk und die Jünger von einander scheidet, will er bewirken, dass auch die Jünger dieselbe Scheidung vollziehen, dass sie sich zum klaren Bewusstsein bringen, dass sie als seine Jünger unmöglich auf demselben Standpunkt stehen können, als das Volk. — Wie auch sonst so oft (vgl. 8, 45. 12, 41. 18, 28), tritt Petrus im Namen sämmtlicher Apostel als Sprecher auf, und legt das rückhaltlose Bekenntniss ab: „Wir halten dich für den Christus Gottes". — τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ vgl. 2, 26. Zu ergänzen ist: λέγομέν σε εἶναι. — Eine etwas abweichende Relation über denselben Vorgang giebt Joh. 6, 67 ff., aus welcher hervorgeht, dass Jesus zu der Frage, welche das Bekenntniss des Petrus veranlasste, zugleich durch den in letzter Zeit geschehenen Abfall vieler seiner früheren Anhänger veranlasst wurde.

V. 21: Er aber gebot ihnen mit strengen Worten, Niemandem diess zu sagen[1]). Vgl. Matth. 16, 20. Mrc. 8, 30. — Mit ἐπιτιμήσας (vgl. 4, 35. 39. 41. 8, 24. 9, 42. 55. 17, 3. 18, 15. 39. 19, 39. 23, 40) wird die Art des παρήγγειλε näher bestimmt. Sinn: er gab ihnen das Gebot so, dass er ihnen die Befolgung desselben mit den ernstesten Worten an's Herz legte. — Mit μηδενὶ εἰπεῖν τοῦτο verbietet Jesus nicht bloss die öffentliche Predigt (Stier), sondern die Mittheilung an Andere überhaupt. — Die Antwort des Petrus war die von Jesus erwartete und gewünschte gewesen. Warum aber will er, dass die von den Jüngern erkannte Wahrheit, deren Erkenntniss er selbst bisher in jeder Weise bei ihnen zur Entwickelung zu bringen gesucht hatte, ihr Geheimniss bleibe? Jesus selbst deutet es mit den mit εἰπών sich anschliessenden Worten an, in denen er den Jüngern über die Geschicke Aufschluss giebt, die seiner in naher Zukunft warteten, welche mit den Hoffnungen sowohl des Volkes als der Jünger in schroffem Widerspruche standen. Das Volk erwartete vom Messias nicht: dass er durch Leiden hindurchgehen, sondern dass er sofort nach seinem Auftreten sein Reich in Herrlichkeit aufrichten werde. Erfuhr nun das Volk, dass in Jesu der Messias erschienen sei, so lag es nahe, dass in ihm die Erwartung sich sofort regen

[1]) Statt εἰπεῖν (Rec.) haben Sin ABCDLM λέγειν.

werde, dass die Gründung des messianischen Reiches in Herrlichkeit in unmittelbarer Aussicht stehe, während Jesus doch wusste, dass zunächst eine ganz andere Zukunft unmittelbar bevorstehe. Vor solchen Täuschungen wollte Jesus das Volk bewahrt wissen. Der Grund, wesshalb er dieses Verbot gab, war also nicht: dass er die Schuld derer nicht vergrössern wollte, von denen er wusste, dass sie ihn tödten würden (Stier), auch nicht die Besorgniss: dass die Jünger mit der Verkündigung, dass er der Messias sei, zugleich ihre damals noch so irrthümlichen messianischen Erwartungen unter dem Volke verbreiten (Neand.), oder: dass die fleischlichen Messiaserwartungen dieses durch die Kunde, der Messias sei da, aufgeregt (God., Keil) und sogar aufrührerische Bewegungen veranlasst werden (Neand., Bisp., God.), oder dass das Volk, wenn es wisse, dass er der Messias sei, den ihm von Gott bestimmten Tod hindern könnte (Mey., Weiss), sondern der Wunsch, dass das Volk bei seiner Unkenntniss des göttlichen Rathschlusses sich nicht irrthümlichen Hoffnungen in Bezug auf die zunächst bevorstehende Zukunft hingeben möchte.

V. 22: indem er sprach: der Menschensohn muss Vieles leiden und verworfen werden von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet, und am dritten Tage erweckt werden.[1]) Vgl. Matth. 16, 21. Mrc. 8, 31. — *ὅτι* nicht: weil (Mey.), sondern: Einführung der Rede. — Mit dem Verbot, Niemandem von dem zu sagen, was sie erkannt hatten, verbindet Jesus die Verkündigung des ihm nach Gottes Rathschluss bevorstehenden Geschickes, indem er seinen Jüngern mittheilt, dass die Bahn, welche der Messias fortan auf Erden zu wandeln habe, durch Leiden, Schmach und Tod hindurch gehe. Er beabsichtigt hiermit zunächst, den Grund zu nennen, der ihn bewogen habe, das Verbot zu geben. Doch will er zugleich seine Jünger mit etwas bekannt machen, was sie bis dahin noch nicht wussten, denn er wünscht nicht, dass die Jünger selbst sich irrthümlichen Hoffnungen hingeben. Gerade jetzt, wo die Jünger zu der bestimmten Erkenntniss gelangt waren, dass er der Messias sei, war zu erwarten, dass sie alle ihre Gedanken auf die glänzende Zukunft richten würden, der sie nach ihren bisherigen Vorstellungen mit Jesu entgegen gingen. Dem Aufkeimen solcher Gedanken will er dadurch entgegenwirken, dass er ihnen das wahre Bild der messianischen Laufbahn enthüllt. — Matthäus und Marcus heben ausdrücklich hervor, dass Jesus jetzt zum ersten Male in solcher Weise zu seinen Jüngern geredet habe. Wie niederschmetternd musste solche Enthüllung auf sie wirken! — *δεῖ* von der Nothwendig-

[1]) Statt *ἐγερθῆναι* (Rec.) haben ACDKΠ *ἀναστῆναι*.

keit nach göttlichem Rathschlusse. — Jesus enthüllt zuerst die ihm bevorstehende Erniedrigung, sodann die darauf folgende Verherrlichung. Die Vorausverkündigung letzterer sollte ihnen zum Troste gereichen, wenn der Eintritt des Leidens und Todes sie niederdrückte. Von der ersteren sagt er, dass sie durch drei Stadien hindurchgehen werde: Leiden, Verwerfung und Tod; von der letzteren hebt er nur die Erweckung am dritten Tage hervor. — *πολλά* = vielerlei. — *ἀποδοκιμασθῆναι* verworfen werden nach vorangegangener Prüfung als nicht stichhaltig, Ausstossung aus der theokratischen Gemeinschaft. — *ἀπο* nicht = *ὑπό* (Wolf), auch nicht = von weg (Paul.), sondern: = seitens = *ἐκ*. — Jesus will sagen, dass die Verwerfung von der Oberbehörde ausgehend vom ganzen Volke geschehen werde. — *τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων* (alle drei Ausdrücke durch denselben Artikel mit einander verbunden) bekannte Umschreibung des Synedriums als aus diesen drei Theilen zusammengesetzt (vgl. 20, 1 und 19, 47. Matth. 16, 21. 26, 3. 27, 41. Mrc. 8, 31. 11, 27. 14, 43. 53. 15, 1). — Was die Auferweckung betrifft, so ist zu beachten, dass Jesus nicht bloss diese überhaupt, sondern als am dritten Tage bevorstehend als Gegenstand des göttlichen Rathschlusses vorausverkündigt, womit er darauf hindeuten will, das nichts ihm von Ungefähr widerfahren werde, sondern Alles, auch das Einzelne, Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung sei. Mit Nennung des dritten Tages will übrigens Jesus die Auferstehung als dem Tode nahe folgend bezeichnen, so dass der Triumph seiner Gegner von nur kurzer Dauer sein werde. Zugleich will er damit ihrer Hoffnung einen festen Halt geben. Nicht in's Unbestimmte sollten sie auf seine Verherrlichung warten, sondern nach bestimmter kurzer Zeit. — Marcus fügt hinzu: „Und er sagte diese Worte frei heraus."

b. V. 23—27.

An das eben mitgetheilte Gespräch Jesu mit seinen Jüngern, auf welches Matthäus und Marcus noch ein Zwiegespräch Jesu mit Petrus allein folgen lassen, schliesst Lucas sogleich eine Ansprache Jesu an die Gesammtheit seiner Anhänger an (vgl. Matth. 16, 24—28. Mrc. 8, 34—9, 1), die er V. 23 a mit *ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας* „er sagte aber zu Allen" einführt. — *πρὸς πάντας* kann nicht heissen: in Beziehung auf Alle (de W.), auch kann es sich nicht auf die V. 18 erwähnten Jünger im Gegensatz zu Petrus beziehen (de W., Holtzm., Volkm.), da Lucas dann entsprechend dem *αὐτοῖς* (V. 21) gesagt haben würde: *πρὸς αὐτούς*. Vielmehr bildet *πρὸς πάντας* einen Gegensatz zu *αὐτοῖς*, und Lucas kann nur sagen wollen, dass Jesus die folgende Ansprache an einen grösseren Kreis von Zuhörern gerichtet

habe. Da nun V. 18 und der Inhalt des vorigen Gesprächs die Gegenwart einer grösseren Mehrheit während desselben ausschliesst, Lucas aber nicht erzählt, dass nach Beendigung desselben eine solche herzugeströmt sei, so kann nur angenommen werden, dass zwischen V. 22 und 23 eine nicht näher bestimmbare Zwischenzeit liege, während welcher sich der Zuhörerkreis Jesu verändert hat. Nach Marcus sprach Jesus die folgenden Worte, nachdem er zuvor das Volk sammt den Jüngern herbeigerufen hatte. — Hatte Jesus in den vorigen Worten seinen Jüngern verkündigt, dass seine eigene nächste Zukunft eine leidensvolle sein werde, so setzt die folgende Ansprache voraus, dass auch die Zukunft seiner Anhänger eine äusserlich keineswegs glänzende sein werde. Diess der beide Reden mit einander verbindende Gedanke. Jesus nennt im Folgenden zunächst V. 23 die Pflichten seiner wahren Anhänger, begründet darauf V. 24—26 die Nothwendigkeit derselben, und lässt endlich V. 27 eine Verheissung folgen.

V. 23 b: Wenn jemand den Willen hat, mir nachzugehen[1]), so verleugne[2]) er sich selbst und nehme das Kreuz für das Selbst täglich[3]) auf und folge mir (so)! Vgl. 14, 27. Matth. 16, 24. Mrc. 8, 34. — Mit εἴ τις θέλει deutet Jesus an, dass die Menge, an welche er sich jetzt richtet, zu erkennen gegeben hatte, dass sie bereit sei, in ein Jüngerverhältniss zu ihm zu treten. Sie hatte ihre (vielleicht in beträchtlicher Entfernung liegenden) Wohnsitze verlassen, um Jesum aufzusuchen. Damit hatte sie die Absicht zu erkennen gegeben, sich enger an ihn anzuschliessen. An dieses ihm Nachfolgen knüpft Jesus bei seiner Mahnung an, durch welche er der Menge zum Bewusstsein führen will, dass wer die ernste Absicht habe, sein Jünger zu werden, damit eine ernste Aufgabe übernehme, da sein Nachfolger schwer zu erfüllende Pflichten habe. Aehnliche Mahnungen giebt Jesus später 14, 25 ff. Als solche Pflichten nennt Jesus im Folgenden zwei. — ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν. Damit nennt er die erste Pflicht. Sinn: er sage sich von seinem eigenen Selbst los (ἑαυτόν mit Nachdruck: nicht bloss von diesem und jenem, sondern von sich selbst), d. h. er kenne dasselbe fortan nicht mehr, entsage allem dem, was ihm als natürlichen Menschen angenehm ist! Die Interessen des natürlichen Lebens sollen also aufhören, ihn zu bestimmen, um ausschliesslich dem leben zu können,

[1]) Statt ἐλθεῖν (Rec.) haben ABCDKL Orig. ἔρχεσθαι.

[2]) Statt ἀπαρνησάσθω (Rec.) haben Sin ABDKL Orig. ἀρνησάσθω.

[3]) καθ' ἡμέραν (Rec. nach Sin ABKLMRΞΠ Syr. Vulg.) fehlt in 13 Uncialen. Die Weglassung erklärt sich aus dem Fehlen desselben in den Parallelen.

in dessen Nachfolge er sich begiebt. Einen ganz ähnlichen Gedanken spricht Jesus 14, 26 aus, wenn er hier an seinen Jünger die Forderung stellt: seine eigene Seele zu hassen. — Die zweite Pflicht nennt Jesus mit den Worten *καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν* (vgl. Matth. 10, 38. 16, 24. Mrc. 8, 34. Luc. 14, 27). Der Sinn dieser Worte ist nicht: er weigere sich der gewaltsamen Todesleiden nicht, die ihm auferlegt werden! (Mey.), oder: er sei bereit, das Aeusserste, was einem Menschen durch Menschen angethan werden kann, zu erleiden! (Hofm., Keil), oder: er sei bereit, alle die Leiden und Schmach zu tragen, welche nie ausbleiben, wenn man ernstlich nach Heiligung trachtet! (God.), sondern: er sei bereit, sein Ich in den Tod dahin zu geben! (Stier). Wenn die erste Forderung sich auf die Vergangenheit bezog, welche man aufzugeben hat, so bezieht sich diese auf das Ziel, das der Jünger Christi in's Auge fassen soll. Bei der Forderung der Selbstverleugnung wurde das natürliche Ich als den Jünger noch begleitend vorgestellt, aber als ein solches, das er nicht mehr kennen dürfe; die jetzige Forderung geht weiter, sie geht dahin, die Tödtung des Ich als Ziel in's Auge zu fassen, und fortwährend zu Allem bereit zu sein, wodurch diese Tödtung herbeigeführt werden könne. — *ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* er hebe das Kreuz für das Selbst auf. *αὐτοῦ* ist nicht Genit. subj. (so gewöhnlich), sondern object. = für den *αὐτός*. Der Ausdruck ist von der Sitte hergenommen, nach welcher die zum Kreuzestode Verurtheilten selbst das Kreuz, an welchem sie getödtet werden sollten, zur Richtstätte zu tragen hatten. Sinn: er sträube sich nicht, sich solchem Tode zu unterwerfen, sondern übernehme ihn freiwillig und gern! Das Kreuz kommt hierbei nicht als Last in Betracht, die man zu tragen (God.), sondern als Todesmittel, das man zu ergreifen hat, wenn man den Tod selbst will. Jesus nennt gerade das Kreuz, nicht sowohl mit Beziehung darauf, dass er selbst den Kreuzestod zu ertragen haben sollte (z. B. Bisp., Holtzm.), wobei man meist annimmt, dass Christus selbst diesen Ausdruck nicht gebraucht, sondern dass der evangelische Schriftsteller ihm um des Schicksals willen, welches dieser thatsächlich später erlitten, diesen Ausdruck in den Mund gelegt habe, sondern statt aller Todesarten überhaupt, und zwar desshalb, weil der Kreuzestod damals in Palästina die gewöhnliche Todesart war, zu welcher Verbrecher verurtheilt wurden. — *αὐτοῦ* nicht Hinweisung darauf, das jeder Einzelne ein besonderes, seinem Charakter und seiner providentiellen Stellung entsprechendes, Kreuz zu tragen hat (God.), sondern: das, an welchem die Tödtung des Selbst zu vollziehen ist. — *καθ' ἡμέραν* täglich d. h. er beginne jeden Tag seine Wanderung damit, dass er das Kreuz aufnimmt! (Hofm.) Die Todesbereitschaft

muss eine fortdauernde sein! Der Jünger Christi darf das Ziel nie aus den Augen verlieren! — Mit den Worten καὶ ἀκολουθείτω μοι stellt Jesus nicht noch eine neue Forderung, nämlich: auf eigene Wege zu verzichten und nur in Jesu Fussstapfen zu treten (God.), auch ist nicht zu erklären: „er folge im Kreuztragen mir nach!“ (Keil). Vielmehr ist οὕτως zu ergänzen. Sinn: er folge mir so, wie eben angegeben worden d. h. nachdem er dem Ich abgesagt hat, und mit der täglichen Bereitschaft, es in den Tod dahinzugeben.

V. 24—26. Begründung des eben gegebenen Gebots.

V. 24: Denn wer da will seine Seele retten, wird sie zu Grunde richten; wer sie aber um meinet willen zu Grunde gerichtet haben wird, der wird sie retten. Vgl. 17, 33. Matth. 10, 39. 16, 25. Mrc. 8, 35. Joh. 12, 25. — Jesus giebt hiermit den Grund an, wesshalb es durchaus nothwendig sei, das natürliche Leben des Ich aufzuopfern: weil es die Bedingung sei, unter der man nur allein des wahren Lebens im Reiche Gottes theilhaftig werden könne, da derjenige, der das Selbst in seinen natürlichen Lebensäusserungen zu erhalten suche, ihm damit die Fähigkeit benehme, des wahren Lebens theilhaftig zu werden. — ὃς ἂν θέλῃ wer sein Streben darauf richtet. — τὴν ψυχὴν αὐτοῦ in den beiden Vordersätzen ist nicht das physische Leben (so gewöhnlich), sondern identisch mit ἑαυτόν in V. 23, also das natürliche Leben des Selbst. — σῶσαι am Leben erhalten, so dass das Selbst so, wie es sich in seinem natürlichen Zustande befindet, in ungeschwächter Kraft fortbesteht. — ἀπολέσει αὐτήν er wird es zu Grunde richten, so dass es nicht des wahren Lebens theilhaftig wird. — αὐτήν ist beide Male nicht das ewige Leben (so gewöhnlich), sondern die Persönlichkeit des Menschen identisch mit dem ἑαυτόν V. 25 (vgl. 12, 19). — ὃς ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ = wer das natürliche Leben seines Selbst ertödtet haben wird. — ἕνεκεν ἐμοῦ (Marc. fügt hinzu: καὶ τοῦ εὐαγγελίου) = aus Liebe zu mir d. i. weil er das mir Nachfolgen für etwas Wichtigeres ansieht, als sein Selbst zu erhalten. — οὗτος mit Nachdruck = nur der allein. — σώσει αὐτήν er wird seine Persönlichkeit retten, indem er dadurch bewirkt, dass sie wahrhaft lebendig wird und fähig, in das ewige Leben einzugehen. Statt σώσει hat Matthäus: εὑρήσει, Lucas in 17, 33: ζωογονήσει.

Die folgenden Verse verhalten sich zu V. 24 nicht so, dass V. 25 und 26 eine Bestätigung des ersten, V. 27 eine Bestätigung des zweiten Theils von V. 24 enthält (God.), sondern V. 25 begründet den in V. 24 enthaltenen Gedanken: dass es dem Menschen nicht gleichgültig sein könne, ob er seine Persönlichkeit zu Grunde richte oder ihr zum

wahren Leben verhelfe: Denn welchen Nutzen hat ein Mensch, wenn er die ganze Welt gewonnen, sich selbst aber zu Grunde gerichtet oder seiner verlustig geworden ist? Vgl. Matth. 16, 26. Mrc. 8, 36. 37. — γάρ ist nicht das der lebhaften Frage (Hofm.), sondern begründend. — ἑαυτόν nicht: sein eigenes Leben (Mey., Weiss), sondern: seine Persönlichkeit. — ἑαυτὸν ἀπολέσας ist derjenige, der seine Persönlichkeit in einen Zustand versetzt hat, in welchem sie unfähig ist, das wahre Leben in sich aufzunehmen und so des Reiches Gottes theilhaftig zu werden, so dass er sich in der Zahl der ἀπολλύμενοι (1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2, 10) befindet. — ἑαυτὸν ζημιωθείς ist nicht bloss ein anderer Ausdruck für ἑαυτὸν ἀπολέσας (de W., Mey., Bl., Weiss, Holtzm.), auch soll es nicht etwas Geringeres bezeichnen, als dieses, nämlich ein an seiner Person nur irgend welchen Schaden leiden (Fritzsche, God.), sondern es bezeichnet das Resultat des ἑαυτὸν ἀπολέσαι, indem von der Anschauung ausgegangen wird, dass der, welcher seine Persönlichkeit zu Grunde gerichtet hat, in Wahrheit nicht verschieden sei von dem, der sie ganz eingebüsst hat, da ihr Leben ein solches ist, welches den Namen des Lebens nicht mehr verdient. — Diesem seine Persönlichkeit eingebüsst haben stellt Jesus den Gewinn gegenüber, den ein solcher möglicher Weise gemacht hat. Er denkt als möglich, dass er durch sein Streben, die natürliche Persönlichkeit zu erhalten, eine reiche Fülle äusserer Güter, ja die ganze Welt mit allen ihren Schätzen und ihrer Herrlichkeit sich erworben hat, und fragt nun, welchen Nutzen ein solcher habe? Die zu ergänzende Antwort kann nur sein: Keinen! da der, welcher seiner eigenen Persönlichkeit verlustig gegangen ist, damit auch die Fähigkeit verloren hat, einen wahren Genuss zu empfinden, und da die äusseren Güter keinen Ersatz bieten können für das wahre Leben, das ihm für immer verloren ist.

V. 26: Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird der Menschensohn sich schämen, wenn er gekommen sein wird in seiner und des Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit. Vgl. 12, 9. Matth. 16, 27. Mrc. 8, 38. — Diese Worte sind nicht eine Begründung von ζημιωθείς (God., Hofm.), sondern des Gedankens, dass ein solcher in Wahrheit durch den Erwerb zeitlicher Güter sich keinen Nutzen verschafft haben wird, indem darauf hingewiesen wird, dass dieser irdische Reichthum nicht hindern werde, dass er am Gerichtstage vom messianischen Reiche werde ausgeschlossen werden. — Mit den Worten ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με κτλ. wird das Verhalten dessen, von dem im vorigen Verse die Rede war, zu Jesus und dem von ihm verkündigten Evangelium näher

beschrieben, indem er als ein solcher bezeichnet wird, der seine Persönlichkeit dadurch zu Grunde gerichtet hat, dass er aus Weltliebe sich gescheut hat, zu Jesus in ein offenes Verhältniss zu treten, ihm daher nicht mit der Selbstverleugnung und der Bereitschaft, sein Selbst zu opfern, nachgefolgt ist, wie diess V. 23 von ihm verlangt wurde, da die Person Christi und das von ihm verkündigte Evangelium ihm nicht so werthvoll erschienen, dass er um ihretwillen mit der Welt hätte brechen mögen. — *τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται* d. h. er wird ihn nicht für werth halten, ihn als seinen Jünger anzuerkennen und ihn des ewigen Lebens im Reiche Gottes theilhaftig zu machen. — *ὅταν ἔλθῃ κτλ.* Angabe des Zeitpunktes, in welchem diess geschehen wird. Gemeint ist der Tag der Parusie, welcher als mit dem Gerichtstage zusammenfallend vorgestellt wird. — *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων* (vgl. 21, 27). Hinweisung auf die den Menschensohn dann umstrahlende Fülle von Herrlichkeit, einer Herrlichkeit, die, wie die Worte *καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων* andeuten sollen, von Allem, was auf Erden als Herrlichkeit gilt, wesentlich verschieden ist. Die Worte sollen zum Bewusstsein bringen, was es auf sich habe, dann von ihm nicht anerkannt zu werden, während dann jeder, aber Viele zu spät, wünschen wird, zu ihm in einem recht engen Verhältniss zu stehen (vgl. Matth. 7, 21—23. Luc. 13, 26). Dass dieser Ausspruch die Parusie als eine baldige voraussetze und nur in diesem Falle überführende Kraft habe (Holtzm.), ist schwerlich richtig.

V. 27: Ich sage euch aber in Wahrheit: Es sind Etliche von den hier[1]) Stehenden[2]), welche[3]) den Tod nicht schmecken werden[4]), bis sie das Reich Gottes gesehen haben. Vgl. Matth. 16, 28. Mrc. 9, 1. — *ἀληθῶς* = *ἀμήν*. Dasselbe gehört nicht zum Folgenden (Mey., God., Weiss), sondern zu *λέγω ὑμῖν* (Oosterz., Bisp., Schanz, Hofm., Holtzm.). Zwar steht sonst *ἀληθῶς* in der Regel voran (vgl. 12, 44. 21, 3. 4, 25), doch nicht immer (vgl. Apost. 12, 11. Joh. 17, 8). — Unter den *τινες* meint Jesus nicht einige wenige Bevorzugte unter den Anwesenden, nämlich diejenigen unter ihnen, welche ein besonders langes Leben haben werden (Olsh., Keil), sondern diejenigen unter ihnen, welche bis zu dem durch den mit *ἕως* eingeleiteten Satz näher bestimmten Zeitpunkt zum Glauben gelangt sein werden. — *γεύεσθαι θανάτου* (vgl. Joh. 8, 52. Hebr. 2, 9) entspr.

[1]) Statt *ὧδε* (Rec.) haben Sin BLΞ *αὐτοῦ*.

[2]) Statt *ἑστηκότων* (Rec. nach Sin BLRUΓX) haben 14 Uncialen *ἑστώτων*.

[3]) Stadt *οἵ* (Rec.) haben 13 Uncialen *οἵτινες*.

[4]) Statt *γεύσονται* (Rec. nach GHRΓ) haben sämmtl. übrige Codices *γεύσωνται*.

dem talmud. טְעַם מִיתָא = den Tod durch Erfahrung kennen lernen, nicht verschieden von ἰδεῖν θάνατον (2, 26) und θάνατον θεωρεῖν (Joh. 8, 51). — Bei ἴδωσι ist nicht ein innerliches Schauen gemeint (God.), sondern ein Sehen mit leiblichen Augen. — τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ kann sich nicht auf den Beginn des Herrlichkeitsreiches bei der Perusie beziehen (Mey., Hofm., Weiss, Wetzel, Holtzm. u. AA.), was der Ausdruck allerdings gestatten würde (vgl. 22, 18), hier aber nicht anzunehmen ist, weil Jesus an anderen Stellen den Zeitpunkt der Parusie als noch in weiter Ferne liegend bezeichnet (vgl. 19, 11 ff. Matth. 25, 5. 19. 24, 48); auch nicht auf das Gericht über Jerusalem und das jüdische Volk (Jac. Cappell., Wettst., Kün., Schott, Glöckl., Bl., Stier, Keil), da mit diesem das Reich Gottes ja nicht begonnen hat; auch nicht die Gründung der Kirche am Pfingstfeste (Ebr.), da er von dieser nicht gesagt hätte, dass sie nur Einige der Anwesenden erleben würden; noch weniger kann man den Ausdruck als eine Vorausverkündigung der im sogleich Folgenden erzählten Verklärung ansehen (so Chrys., Euth.-Zig., Theophyl., Beda, Vatabl., Maldon., Jansen u. AA.). Gemeint kann vielmehr nur sein die mit dem Pfingstfeste beginnende siegreiche Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden (Erasm., Klosterm., God.), welche die an Christum Gläubigen überall äussere Zeichen davon wahrnehmen liess, dass Gott jetzt in einer ausserordentlichen, bisher nicht erlebten, Art unter den Menschen zu herrschen beginne (vgl. die Worte: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου in 11, 2). Was den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen betrifft, so will Jesus, nachdem er im Vorangehenden von seiner herrlichen Zukunft gesprochen hat, hier nicht die Nähe derselben hervorheben (Mey., Weiss, Hofm.), auch will er nicht den falschen Jüngern, die sich seiner schämen, hier die wahren gegenüberstellen und diesen die Verheissung geben, dass sie auf den ihnen zukommenden Lohn nicht werden bis zur Parusie zu warten haben, wie das Einige unter den Anwesenden an sich erfahren werden (God.), sondern er will die Versicherung geben, dass das, was er soeben von seiner herrlichen Zukunft gesprochen, nicht leere Worte seien, indem er ein äusseres Merkmal nennt, an dem schon die gegenwärtige Generation erkennen werde, dass diese Zukunft wirklich eintreten werde. Als dieses Merkmal nennt er: dass eine Anzahl seiner gegenwärtigen Zuhörer noch das Kommen des Reiches Gottes deutlich wahrnehmen werden, indem sie aus den mächtigen Veränderungen, welche eintreten werden, erkennen werden, dass Gott jetzt wirklich unter den Menschen zu herrschen beginnt. Das Reich Gottes sehen kommt als Anfang und Vorbereitung dessen in Betracht, was bei der herrlichen Erscheinung Jesu sich einst vollenden wird.

4. Jesu Verklärung.

C. 9. V. 28—36. Vgl. Matth. 17, 1—13. Mrc. 9, 2—13.

Die im Folgenden erzählte Verklärungsscene steht mit der Leidens-Ankündigung (V. 22) in innerem Zusammenhange. Wie Jesus durch letztere beabsichtigt hatte, die messianischen Erwartungen seiner Jünger zu reinigen und ihren Gedanken eine höhere Richtung zu geben, so auch durch jene. Dass auch die Evangelisten es so ansehen, geht daraus hervor, dass sie alle drei den Bericht von der Verklärung nicht nur unmittelbar auf den von der Leidens-Ankündigung folgen lassen, sondern auf die nur kurze Zwischenzeit zwischen beiden Ereignissen ausdrücklich hinweisen.

V. 28: Es geschah aber nach diesen Reden — etwa acht Tage — da[1]) nahm er den[2]) Petrus und Johannes und Jacobus[3]) und stieg auf den Berg, um zu beten. Vgl. Matth. 17, 1. Mrc. 9, 2. — *μετὰ τοὺς λόγους τούτους* hebt die innere Verbindung der im Folgenden erzählten Begebenheit mit der vorangegangenen Unterredung hervor. *τοὺς λόγους* ist nicht: Dinge (Ew.), sondern: Reden zu übersetzen. Gemeint sind die V. 18—27 mitgetheilten. — *ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ* ein unvollständiger parenthetischer Satz, vgl. Matth. 15, 32. Mrc. 8, 2 (siehe Buttm. S. 122). Der Evangelist nennt genau die Dauer der Zwischenzeit (noch genauer Matth. und Marc.: *μεθ' ἡμέρας ἕξ*), ohne Zweifel weil dieselbe sich der Erinnerung der Jünger tief eingeprägt hatte. Dieselbe mochte für sie eine Zeit tiefer Niedergeschlagenheit und ernsten Nachdenkens sein. Hatte ihnen doch Jesus eine Zukunft enthüllt, die zu ihren Erwartungen im grellsten Gegensatze stand. Aus dieser trüben Stimmung hat nun Jesus die Absicht, sie wieder herauszureissen. Darum wählt er drei aus ihrer Zahl aus und wandert mit ihnen auf den Berg, um sie zu Theilnehmern dessen zu machen, was dort geschehen sollte. — *παραλαβών* vgl. V. 10. — Jesus nimmt nur dieselben drei Jünger mit sich, die er schon zu Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus gemacht hatte (vgl. 8, 51), ohne Zweifel, weil sie die geistig gefördertsten unter den Zwölfen waren, und er wusste, dass nur diese von dem, was geschehen sollte, den Gewinn haben könnten, den er wünschte. Ueber die Voranstellung des Johannes vor Jacobus hier und 8, 51 vgl. die Bemerkung zu 8, 51. — Die Gegend, in welcher

[1]) *καί* vor *παραλαβών* (Rec.) fehlt bei Sin B.

[2]) *τόν* vor *Πέτρον* (Rec.) ist nur durch Minuskeln bezeugt.

[3]) Statt *'Ιωάννην καὶ 'Ιάκωβον* (Rec.) haben DLMX Goth. Copt. Syr. die umgekehrte Stellung. Correctur!

sich das Ereigniss zugetragen, wird nicht genannt, sondern nur gesagt, dass Jesus auf einen Berg gestiegen sei. *τὸ ὄρος* (vgl. 6, 12. 8, 32. 9, 37. Matth. 5, 1. 8, 1. 14, 23. 15, 29. Mrc. 3, 13. 5, 11. 6, 46) d. h. nicht: der bekannte (z. B. Bisp.), sondern der gerade dort, wo Jesus sich aufhielt, befindliche Berg. Matthäus und Marcus bezeichnen ihn als *ὑψηλόν*, was auf den Tabor passen würde, auf den die Tradition seit Origenes die Verklärungsscene verlegt. Doch macht man vielleicht nicht ganz mit Unrecht gegen die Richtigkeit derselben den Umstand geltend, dass der Tabor sicher seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. bewohnt und befestigt gewesen. In neuerer Zeit denkt man gewöhnlich an eine Kuppe des Hermon[1]), weil Jesus nach Matth. 16, 13. Mrc. 8, 27 sich sechs Tage vorher in der Gegend von Cäsarea Philippi befunden habe. Doch ist auch diese Vermuthung sehr unsicher, da innerhalb sechs Tagen Jesus seinen Aufenthaltsort bedeutend verändert haben konnte. — Mit *προσεύξασθαι* (vgl. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 11, 1. 22, 41 ff.) wird der nächste Zweck der Wanderung Jesu genannt. Man hat sich zu denken, dass er sich und seine Jünger durch gemeinsames Gebet für die Zukunft, die ihnen bevorstand, stärken wollte. Zugleich erfüllte ihn aber wohl der Wunsch, dass die Jünger durch Wahrnehmung des Verkehrs, welcher zwischen ihm und seinem himmlischen Vater bestand, eine Ahnung von dem höheren Leben gewinnen möchten, das ihn erfüllte, damit sie erkenneten, dass dieses Leben im Stande wäre, den Tod zu überdauern, den er ihnen als nothwendig verkündigt hatte.

V. 29: Und es ward, während er betete, das Aussehen seines Antlitzes ein anderes und sein Gewand weiss, blitzend. Vgl. Matth. 17, 2. Mrc. 9, 2. 3. — Lucas beschreibt in diesem und den folgenden Versen eine ähnliche Theophanie als 3, 21 ff. Das Gebet Jesu hatte, wie wir uns denken dürfen, vorzugsweise die Jünger zum Gegenstande. Jesus bat Gott, dass er die Jünger in ihrer gegenwärtigen Betrübniss und Niedergeschlagenheit stärken und ihnen ein Zeichen geben wolle, welches geeignet sei, ihren Gedanken eine höhere Richtung zu geben, und unser Vers erzählt, wie sofort die Erhörung eingetreten. — *ἐν τῷ προσεύχεσθαι* während er betete. Dass das Gebet zugleich Ursache der eintretenden Veränderung geworden (God.), liegt nicht im Ausdruck. Aus dem Folgenden geht hervor, dass das Gebet in der Nacht stattfand (Bisp., God., anders: Hofm.). — *τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ* nicht die Gestalt (Luth., Bl.), sondern das Aussehen seines Antlitzes. — *ἕτερον* = anders

[1]) An den Hermon selbst denkt z. B. Lange und Holtzmann, an den Berg Paneas nahe bei Cäsarea Philippi: Hase.

als gewöhnlich, abweichend (vgl. 1 Cor. 15, 40. 2 Cor. 11, 4. Gal. 1, 6. Hebr. 7, 11. 15. Jac. 2, 25. Jud. V. 7), ohne dass gesagt wird, worin die Abweichung bestanden habe. Lucas meint wohl nichts Anderes, als was Matthäus deutlich ausspricht, wenn dieser sagt: das Antlitz Jesu habe von einem übernatürlichen Lichte zu strahlen angefangen (*ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος*), nicht aber will er sagen, dass die Gesichtszüge andere geworden (Olsh., Schegg), oder: dass die Regungen der Andacht, der Aufschwung des Geistes im Gebet sich in seinem Antlitz abgespiegelt habe (God.). — Dem Antlitz Jesu wird das Gewand (*ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ*), welches den übrigen Körper bedeckte, an die Seite gestellt und auch von diesem hervorgehoben, dass es einen ungewöhnlichen, leuchtenden Glanz erhalten habe. — *λευκός* gehört nicht zum Subject (Paul.), als habe Jesus wie die Essäer ein weisses Gewand getragen, sondern zum Prädicat. Doch steht das Adjectivum nicht statt des Adverb. = weiss glänzend (de W.), sondern *λευκός* und *ἐξαστράπτων* sind zwei einander coordinirte Bestimmungen, von denen die letztere zur näheren Bestimmung der ersten hinzugefügt wird = weiss und zwar blitzend. *ἐξαστράπτειν* im N. T. nur hier. — Fraglich ist, wie man sich dieses Leuchten der Gestalt Jesu zu erklären habe. Gewöhnlich meint man, dass dasselbe als ein aus dem Innern Jesu kommendes zu denken sei (Beng., Olsh., Strauss, Lange, Mey., God., Bisp.), indem man annimmt, dass das Gebet Jesu die in seinem Innern vorhandene Lichtfülle entbunden habe, so dass letztere sogar die körperliche Hülle Jesu, seine Kleider, durchstrahlt habe, eine vorübergehende Verwandlung der Leiblichkeit Jesu, zugleich ein Vorzeichen der künftigen dauernden Verklärung (Lange). Und zwar nimmt man entweder an, dass die jetzt hervorleuchtende *δόξα* keine andere gewesen, als die, welche Jesus als der eingeborne Sohn Gottes von Ewigkeit her bei seinem Vater besessen, und die jetzt sichtbar geworden sei, damit die Jünger erkenneten, dass er dieselbe bei seiner Rückkehr zum Vater wieder erhalten werde (z. B. Mey., Keil); oder man denkt sich dieselbe als Resultat der inneren menschlichen Entwickelung Jesu, welche jetzt auf ihrem Höhepunkte angelangt gewesen sei (God.). Was für andere Menschen der Tod — meint Godet — das sei für Jesum dieser Moment gewesen, der Anfang des Uebergangs zu einem himmlischen Dasein. „Hätte Jesus nicht selbst diese in ihm vorgehende Veränderung zurückgehalten, so wäre der Abschluss derselben unmittelbar seine Himmelfahrt gewesen.“ Allein beide Auffassungen sind willkührlich, die erstere, weil eine *δόξα* nicht aus Jesu hervorleuchten konnte, die er mit seinem Eintritt in das Erdenleben abgelegt hatte (Phil. 2, 7. Joh. 7, 39. 12, 16. 17, 5. 24), die zweite,

weil Jesus gegenwärtig noch zu weit von dem Endpunkte seiner irdischen Laufbahn entfernt war, als dass angenommen werden könnte, er habe sich jetzt schon auf der Höhe seiner inneren Entwickelung befunden. Das Leuchten der Gestalt Jesu erklärt sich viel natürlicher aus dem Widerschein des von oben ihn umfliessenden göttlichen Lichtes (vgl. Hofm.). Wie bei der Taufe sich der Himmel geöffnet hatte, und von oben herab der Geist Gottes auf ihn hernieder geschwebt war, so ergoss sich jetzt aus dem geöffneten Himmel über Jesum ein göttlicher Lichtglanz und liess ihn in himmlischer Glorie erscheinen.

V. 30 und 31 erzählen hierauf von etwas Zweitem, das mit jener Lichterscheinung sich verband: Und siehe, zwei Männer unterredeten sich mit ihm, welche waren Moses und Elias, (V. 31:) welche, in Herrlichkeit erscheinend, sein Ende verkündigten, das er in Jerusalem erfüllen sollte.[1]) Vgl. Matth. 17, 3. Mrc. 9, 4. — *καὶ ἰδού* das Bedeutsame des jetzt zu Erzählenden hervorhebend. — Lucas theilt die Einzelnheiten genau in der Ordnung mit, in der sie den Jüngern in die Augen fielen. Das Erste, was sie wahrgenommen hatten, war, wie der vorige Vers erzählte, der Glanz Jesu. Jetzt wird nun hinzugefügt, wie sie darauf auch noch zwei mit Jesu im Gespräch begriffene Männer bemerkten, ebenfalls von göttlicher *δόξα* umflossen, ohne anfangs zu wissen, wer diese seien, die sie aber, als sie genauer zusahen, als Moses und Elias erkannten. Und endlich wird erzählt, dass sie auch von dem Inhalt des Gesprächs einen Eindruck erhalten haben. — Das Imperf. *συνελάλουν*, um auf die längere Dauer des Gesprächs hinzudeuten. — *οἵτινες ἦσαν* = welche Niemand anders waren, als . . (vgl. God.). — Woher die Jünger wussten, dass die mit Jesu Redenden gerade Moses und Elias seien, wird nicht gesagt. Man hat aber wohl nicht anzunehmen, dass sie es aus dem Inhalte des Gesprächs entnahmen (Bl.), oder es erschlossen, weil das Wiederkommen gerade dieser beiden Heroen des Alten Bundes bei Errichtung des messianischen Reiches erwartet wurde (Bl.), oder dass sie es aus den Gestalten erkannten, welche den Vorstellungen entsprachen, die man sich von ihnen gebildet hatte (Hofm., Keil). Richtiger nimmt man an, dass es ihnen in Folge göttlicher Einwirkung unmittelbar gewiss wurde. Die für sie bestimmte sinnliche Erscheinung wirkte in der Art auch auf ihre Ueberzeugung ein, dass sie nicht daran zweifelten, wen sie vor sich hätten. — Wenn auch sie *ἐν δόξῃ* d. h. in himmlischer Herrlichkeit sichtbar wurden, so geschah diess wohl nicht, weil sie den Jüngern als bereits ver-

[1]) Statt *ἔμελλε* (Rec.) haben Sin AC *ἤμελλεν*.

klärte, zur Vollendung gelangte, Geister zum Bewusstsein gebracht werden sollten (Nösg.), sondern weil sie sich in derselben Beleuchtung von oben befanden, als Jesus selbst. — Dass gerade Moses und Elias erschienen, hängt schwerlich mit dem ausserordentlichen Ausgange des irdischen Lebens dieser beiden zusammen (Grot., God., Klosterm., Holtzm.), da dann auch Henoch hätte erscheinen müssen, sondern hat seinen Grund lediglich darin, dass sie die beiden hervorragendsten Personen in der Geschichte des alten Bundes waren: Moses der Mittler der Gesetzesanstalt und Elias der für die Ehre des Herrn und seines Bundes eifernde Prophet. Ihre jetzige Gemeinschaft mit Jesu sollte den Jüngern, um deren willen die ganze Begebenheit eintrat, klar machen, dass Gesetz und Prophetie in Jesu ihr Ziel erreicht haben, dass er der sei, von dem Moses und die Propheten geschrieben (Joh. 1, 46)[1]). — Mit *ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἔμελλε πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ* nennt der Evangelist nachträglich den Hauptinhalt des vorher erwähnten *συνελάλουν αὐτῷ*. Doch will er mit diesen Worten nicht sagen: Moses und Elias hätten Jesum über die näheren Umstände seines Leidens und Todes unterrichtet, auch nicht: ihr Gespräch habe sich darauf bezogen, dass, während Moses und Elias in einer ausserordentlichen Weise das irdische Leben verlassen hatten, Jesus dagegen, der Erfüller aller Gottesverheissung, mittels eines schmählichen Todes in das Leben der Verklärung übergehen sollte (Hofm.), weil dann in irgend einer Weise auf die Art des irdischen Lebensendes des Moses und Elias hätte hingewiesen werden müssen. Auch ist *λέγειν* nicht = cum laude commemorare, extollere (Kypke). Der Sinn der Worte wird vielmehr sein: sie bestätigten durch ihre Aussagen, dass es sich mit dem Ausgange Jesu so verhalte, wie Jesus es seinen Jüngern acht Tage zuvor verkündigt hatte. Das Gespräch fand zwar mit Jesu allein statt, aber in Gegenwart seiner Jünger und um dieser willen, die durch dasselbe zu der Ueberzeugung geführt werden sollten, dass Leiden und Tod Jesu, doch unter Voraussetzung des darauf folgenden Wiedererstehens, etwas nach göttlichem Willen unabänderlich Feststehendes seien.[2]) — *τὴν*

[1]) Dass man zur Zeit Jesu die Wiedererscheinung des Moses bei Beginn des messianischen Reiches erwartet habe, wie man die des Elias erwartete, lässt sich nicht nachweisen. Erst in späteren rabbinischen Schriften findet sich diese Erwartung ausgesprochen, vgl. Debarim Rabba Sect. 3 fol. 255: Dixit Deus S. B. Mosi: quemadmodum tu vitam tuam posuisti pro Israëlitis in hoc mundo, ita in tempore futuro, quum Eliam prophetam ad eos mittam, vos duo eodem tempore venietis. Vgl. Lightf. hor. hebr. et talm. in Luc. 9, 30.

[2]) Unrichtig Lange: Die Jünger sollten durch dieses Gespräch zu der Erkenntniss geführt werden „dass Jesus im Zusammenhang mit dem alten Testament

ἔξοδον αὐτοῦ von dem Ausgange aus dem irdischen Leben, vgl. 2 Petr. 1, 15. Doch ist nicht bloss der Tod gemeint (Bisp., Schanz, Hofm.), sondern die letzten Schicksale Jesu überhaupt (Beng., Mey., Weiss, Keil). Richtig Kypke: Per *ἔξοδον* omnia Christi fata intelligo, quae et *ἐν Ἱεροσολύμοις* et extra urbem, sed in ejus tamen vicinia, ille subiturus erat. Pertinent huc omnia, quae Christo ante mortem Hierosolymis evenere, pertinet huc mors ipsa, imo et resurrectio et adscensus in coelum. — Der Ausdruck *πληροῦν* ist weder gebraucht, weil der Ausgang Jesu als Vollendung seiner Laufbahn gedacht wird (Bl.), noch weil es sich um die Erfüllung einer schweren Aufgabe handelt (God.), oder weil der Tod Jesu als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gedacht wird (Schanz), oder als Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung, welche durch das Eintreten erfüllt wird (Kypke, Ros., Mey., Weiss, Grimm, Keil, Nösg.). Vielmehr liegt dem Ausdrucke der Gedanke eines vollzumachenden Maasses zu Grunde. Der Ausgang wird nämlich als durch verschiedene Stadien (Leiden, Verworfen werden, Sterben, Auferstehen, gen Himmel Fahren) hindurch seinen Verlauf habend gedacht, welche sämmtlich durchzumachen sind, wie man ein Maass voll zu machen hat. — *ἐν Ἱερουσαλήμ* vgl. 2, 22.

V. 32. Uebergang zum Verhalten der Jünger: Petrus aber und die mit ihm waren, waren von Schlaf beschwert. Nachdem sie aber wieder zum Wachen gekommen waren, sahen sie seinen Glanz und die zwei Männer, welche bei ihm standen. — *Ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* vgl. 8, 45. Mrc. 1, 36. — *ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ* Bezeichnung nicht bloss der Schläfrigkeit (Mey., Weiss, Oosterz., Bisp., Schanz, Nösg.), sondern des wirklichen Eingeschlafenseins (God., Hofm.), weil sonst nicht von einem Erwachen die Rede sein könnte. Sinn: Sie waren dem Schlafe erlegen, der wie eine Last ihre Geistesthätigkeit niedergedrückt hatte. Der Evangelist will hiermit auf die noch vorhandene Schwäche der Jünger hinweisen, welche noch so wenig geistige Regsamkeit besassen, dass sie, während Jesus betete, sich vom Schlafe überwältigen lassen konnten. Es weist diess übrigens darauf hin, dass das Ereigniss in der Nacht eintrat. — *διαγρηγορήσαντες δέ* nicht: da sie aber zwischendurch aufwachten (Gerl., Keil), auch nicht: da sie aber durchgewacht, im Wachen aus-

bleibe, wenn er auch in Jerusalem ein trauriges Ende nehme; dass er darin Eins sei mit dem Geiste jenes Gesetzgebers, der die Frevler zum Tode verdammte, jenes Eiferers, der Feuer vom Himmel fallen liess; dass er aber bei aller Innigkeit dieses Zusammenhangs gerade dadurch, dass er den Tod erleiden solle, über sie hinaus sei.“

gehalten hatten (d. i. nicht wirklich eingeschlafen waren) (Schegg, Mey., Lange, Oosterz., Bisp., Schanz, Nösg., Grimm), weil dann διαγρηγοροῦντες stehen würde und der Zweck der ganzen Bemerkung nicht ersichtlich wäre, da Lucas unmöglich kann sagen wollen: die Jünger hätten die Erscheinung in einem schlaftrunkenen Zustande gesehen, bei dem sie nur mühsam sich einigermaassen wach erhielten; sondern: nachdem sie durch den Schlaf hindurch (διά) wieder zum Wachen gekommen waren (Luth., Castell., Bl., God., Hofm., Weiss, Holtzm.). Lucas will hiermit auf den Zeitpunkt hinweisen, in welchem die Jünger Zeugen des Vorgangs wurden. Sie hatten nicht das Herabkommen des Moses und Elias zu Jesus gesehen, denn dieses war geschehen, als sie noch schliefen, sondern sie sahen nur, wie diese, umflossen von himmlischem Glanze, bereits bei ihm standen, und wurden Zeugen des erst jetzt beginnenden Gesprächs der Drei mit einander. Die Annahme, dass nach unserem Bericht die Jünger den grössten Theil der Unterredung verschlafen haben, und erst erwacht seien, als dieselbe ihrem Ende zugegangen sei (God.), ist durch den Text nicht nahe gelegt. Auch ist nicht anzunehmen, dass die Unterredung um Jesu willen stattgefunden habe, dem durch dieses Gespräch mit seinen Vorgängern im Werke Gottes an Israel eine Erquickung für den Weg zum Tode habe gewährt werden sollen, den er jetzt anzutreten im Begriffe stand (Hofm.). Richtiger urtheilt man, dass sowohl die Erscheinung als die Unterredung ausschliesslich um der Jünger willen geschahen, und dass diese, nachdem sie während des Gebetes Jesu geschlafen hatten, in dem Zeitpunkte erwachten, in welchem der für sie bestimmte Vorgang seinen Anfang nahm.

V. 33. Hinweisung auf den Eindruck, den die Erscheinung auf die Jünger gemacht habe: Und es geschah, als sie sich von ihm trennten, da sprach Petrus zu Jesus: „Meister, schön ist's, dass wir zur Stelle sind, und wir wollen drei Zelte machen, eines für dich und eines für Moses und eines für Elias", indem er nicht wusste, was er sprach. Vgl. Matth. 17, 4. Mrc. 9, 5. — Mit den Worten καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ᾽ αὐτοῦ wird der Zeitpunkt genannt, in dem Petrus die hier mitgetheilten Worte sprach. Sinn: „als die Himmelsboten sich anschickten, sich von Jesu wieder zu trennen." Während der Inhalt der gehörten Unterredung für den Augenblick auf Petrus keinen sonderlichen Eindruck gemacht zu haben scheint, fesselt ihn dagegen der wunderbare Anblick, der sich seinen Augen darbietet, und zwar ist es nicht Furcht, die ihn bei diesem Anblick ergreift (so nach Marcus), sondern höchstes Entzücken, welches sich schliesslich auch in Worten Luft macht. Längere Zeit mochten die Jünger mit inniger Theilnahme stumm der

Scene zugeschaut haben, als sie endlich wahrnahmen, dass Moses und Elias sich anschicken, Jesum wieder zu verlassen. Jetzt kann sich Petrus nicht länger halten, Jesu seine und seiner Mitjünger Dienste anzubieten, um die beiden himmlischen Boten zurückzuhalten. — *ἐπιστάτα, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι* so beginnt Petrus und tritt dann mit einem Vorschlage hervor. — *ἐπιστάτα* vgl. 5, 5. 8, 24. 45. 9, 49. 17, 13. — Was den Sinn der Worte betrifft, so legt man gewöhnlich den Nachdruck auf *ὧδε* und bezieht *ἡμᾶς* auf alle sechs Personen, indem man entweder annimmt, dass Petrus das Anmuthsvolle der Oertlichkeit und das Passende der hier vereinigten Gesellschaft preisen wolle (Luther: Hier ist gut sein; Fritzsche: amoenus est, in quo commoremur, locus. Baur: es ist hier so schön, desshalb wollen wir uns hier bleibend niederlassen. Aehnlich Bl. und Keim), oder dass er hervorheben wolle, wie zweckmässig es sei, dass sie (Jesus mit seinen Jüngern) gerade hier, an diesem sicheren Orte, weilen und nicht in Jerusalem, wo man Jesum tödten wolle (Chrys., Theophyl,, Euthym. Zig., Erasm.). Doch würde man dann statt *ἡμᾶς* erwarten *ἡμῖν* und *μένειν* statt *εἶναι*. Richtiger legt man den Nachdruck auf *ἡμᾶς*, und bezieht dieses auf die Jünger allein (so Paul., de W., Baumg.-Cr., Mey., Klosterm., Weiss, God., Sommer, Volkm., Keil, Hofm., Nösg., Holtzm.). Sinn: Es ist trefflich (fügt sich gut), dass wir Jünger zur Stelle sind, um dem Moses und Elias zu einem längeren Weilen behülflich sein zu können. Die Worte enthalten demnach eine Aufforderung an Jesum, doch ihre (der Jünger) Hülfe zu benutzen, um dem Moses und Elias eine Wohnung herzustellen, so dass eine so schnelle Entfernung dieser nicht nothwendig sei. Unrichtig Lange: Petrus habe das Kreuzigungsgeschick von seinem Meister abwenden wollen; er habe eine Kirche gründen wollen, in der die erste Person Jesus, die zweite der Gesetzgeber Moses und die dritte der Eiferer Elias sein sollte, eine Kirche, in der also die Hütten des Moses und des Elias neben der Hütte Christi fortbestehen.[1]) — Der Evangelist fügt hinzu: Petrus habe nicht gewusst, was er rede. Er will damit das Unpassende seiner Worte entschuldigen. Der Eindruck der Erscheinung — will er sagen —, die ihn so plötzlich überkommen hatte, nachdem er eben erst aus dem Schlafe erwacht war, war ein so gewaltiger, dass ihm dadurch vollends alles klare Bewusstsein geraubt worden war.

[1]) Nach Sepp symbolisiren die drei Hütten den dreifachen Dienst in der Kirche, den des sacramentlichen Opfers, des gläubigen Gebetes und der guten Werke, der fortwährend der göttlichen Allmacht, Heiligkeit und Liebe dargebracht wird.

V. 34: Während er aber diess sagte, kam eine Wolke und überschattete[1]) sie; sie fürchteten sich aber, als jene in die Wolke hineingegangen waren.[2]) Vgl. Matth. 17, 5. Mrc. 9, 7. — *ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος* d. h. Petrus hatte noch nicht ausgeredet, als die hier erwähnte Veränderung der Scene eintrat, welche die thatsächliche Antwort enthielt. — *νεφέλη* (vgl. Apost. 1, 9) die Erscheinungsform der göttlichen Gegenwart, gleichsam „der Schleier, mit welchem sich Gott verhüllt, wenn er auf Erden erscheint“ (God.). Bei Matthäus wird dieselbe näher als *φωτεινή* bezeichnet. — *αὐτούς* kann sich nicht auf alle Anwesenden (Cler.) oder auf die drei Jünger (Beng., Baumg.-Cr., Hofm.) beziehen, schon aus dem Grunde, weil von den Jüngern vorher nicht gesagt worden war, dass sie von dem himmlischen Lichte beleuchtet gewesen seien; auch sind nicht Moses und Elias allein gemeint (Bl., Weiss), sondern: Jesus, Moses und Elias (Fritzsche, de W., Mey., God., Bisp., Schanz, Keil, Holtzm.). — *ἐπεσκίασεν* nicht: hüllte sie ein (Hofm., Lange), sondern: dämpfte das Licht, in welchem sie bis dahin gestrahlt hatten. — *ἐφοβήθησαν* d. h. an die Stelle des früheren Entzückens trat jetzt Furcht. Doch ist nicht bloss eine Furcht gemeint, wie sie der Mensch überall da empfindet, wo er Gottes unmittelbare Gegenwart spürt, sondern der Grund des Erschreckens wird im unmittelbar Folgenden genannt. — *ἐν τῷ ἐκείνους εἰσελθεῖν εἰς τὴν νεφέλην* nicht blosse Zeitbestimmung (Schanz), sondern zugleich Angabe des Grundes der Furcht (Hofm.). Sie erschraken nämlich, weil sie erkannten, dass ihre Hoffnung: dass Moses und Elias länger bei ihnen weilen würden, nun sich doch nicht erfüllen sollte. Zu übersetzen ist übrigens nicht: „während sie in die Wolke hineingingen“ (Nösg.), sondern: „da jene hineingegangen waren“ (Ew.). — *ἐκείνους* d. i. Moses und Elias mit Ausschluss Jesu (gegen Bisp., Keil). — *εἰσελθεῖν εἰς τὴν νεφέλην* nicht von dem blossen Hineingerathen in die Wolke in demselben Sinne, in welchem man *εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν* sagt (Hofm.), sondern vom Verschwinden in derselben. Die Worte setzen voraus, dass die Wolke, welche den Moses und Elias anfangs nur beschattet hatte, sie unmittelbar darauf einhüllte und den Blicken der Jünger entzog. Bei der Lesart *αὐτούς* würden die Jünger als solche gedacht werden, welche in Furcht geriethen, weil sie selbst plötzlich von der Wolke umhüllt wurden (Hofm.). Doch würde dazu der folgende Vers nicht stimmen, welcher die Jünger als ausserhalb der Wolke seiend voraussetzt.

[1]) Statt *ἐπεσκίασεν* (Rec.) haben Sin BL *ἐπεσκίαζεν*.

[2]) Statt *ἐκείνους εἰσελθεῖν* (Rec.) haben Sin BCL *εἰσελθεῖν αὐτούς*.

V. 35: Und eine Stimme kam aus der Wolke, welche sprach: Dieser ist mein geliebter[1]) Sohn! auf ihn höret! Vgl. Matth. 17, 5. Mrc. 9, 7. — Die Stimme kommt aus der Wolke, denn es ist Gottes Stimme, wie auch aus den von ihr gesprochenen Worten hervorgeht. Vgl. 2 Mos. 33, 9—11, wo Gott ebenfalls aus der Wolke heraus zu Moses redet. — Die Worte der Stimme sind im Wesentlichen dieselben, als die, welche die göttliche Stimme bei der Taufe Jesu gesprochen hatte (vgl. 3, 22), doch mit dem Unterschiede, dass sie jetzt nicht an Jesum, sondern an die Jünger gerichtet sind, um deren willen der ganze Vorgang eingetreten war, und dass *ἐν σοὶ ηὐδόκησα* weggelassen (nur bei Matth. ist auch hier hinzugefügt: *ἐν ᾧ εὐδόκησα*), dagegen *αὐτοῦ ἀκούετε* hinzugefügt wird. — Zu *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* vgl. die Bemerkungen zu 3, 22. — Die Mahnung *αὐτοῦ ἀκούετε* erinnert an Deut. 18, 15 und bezeichnet damit Jesum indirect als den dort verheissenen Mosi gleichen Propheten, in welchem die Theokratie ihre Vollendung erlangen sollte. Einen fremden Sinn legt man in die Worte hinein, wenn man erklärt: „auf ihn allein höret“ in Gegensatz zu Moses und Elias (den Autoritäten des Judenchristenthums) (Holtzm.). — Aus dem Inhalt dieser Gottesworte geht zugleich der Zweck des ganzen Vorgangs hervor, als den wir anzusehen haben: die Jünger in der Ueberzeugung von der Person Jesu, die sie vor Kurzem bekannt hatten, zu befestigen und sie zu mahnen, sich seiner Führung ausschliesslich hinzugeben und sich durch die Schicksale, die ihm bevorstanden, nicht von ihm abwendig machen zu lassen.

V. 36a: Und als die Stimme geschehen war, ward Jesus[2]) allein gefunden. Vgl. Matth. 17, 8. Mrc. 9, 8. — Der Evangelist hebt diess hervor, um damit zu sagen, dass mit dem Erschallen der Stimme der sich allmählich vollziehende Weggang des Moses und Elias vollendet gewesen und nun überhaupt der natürliche Zustand, wie er vor der Theophanie bestanden hatte, zurückgekehrt sei. Das Erschallen der Stimme war also der Schlussact des ganzen ausserordentlichen Vorgangs.

Zum Schluss theilt der Evangelist noch mit, wie sich die Jünger in der unmittelbar folgenden Zeit dem Ereigniss gegenüber verhalten haben: V. 36b: Und sie schwiegen und theilten in jenen Tagen Niemandem etwas von dem mit, was sie gesehen

[1]) Statt *ὁ ἀγαπητός* (Rec. nach 18 Uncial. It. Vulg. Goth.) haben Sin BLΞ Copt. *ὁ ἐκλελεγμένος* (Name des Messias im Buche Henoch). Letztere Lesart ist als eine willkührliche Aenderung des Textes anzusehen, wie solche in den ebengenannten Handschriften sich in so grosser Zahl finden.

[2]) Der Artik. vor *Ἰησοῦς* (Rec.) fehlt bei den meisten Uncialen.

hatten.[1]) — ἐσίγησαν nicht = οὐδενὶ ἀπήγγειλαν κτλ., sondern: sie verhielten sich schweigsam, eine Folge des tiefen Eindrucks, den das Ereigniss auf sie gemacht hatte. Man hat sich zu denken, dass ihre Gedanken von dem ausserordentlichen Vorgang, den sie erlebt hatten, so hingenommen waren, dass sie sich ungeneigt zur Unterhaltung fühlten. Vermuthlich war es insbesondere die ihnen durch Moses und Elias gegebene Bestätigung, dass Jesus dem Leiden und Tode entgegengehe, was nachträglich so überwältigend auf sie wirkte. — Wenn Lucas hinzufügt: καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑωράκασιν, so meint er bei οὐδενί nicht auch die Mitjünger (God., Keil), sondern nur die nicht in gleichem Glauben mit ihnen Verbundenen (Sommer, Hofm.), bei ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι aber die noch übrige Zeit des irdischen Lebens Jesu. Dass sie während dieser ganzen Zeit keinem ausserhalb des engeren Jüngerkreises Stehenden von dem Ereigniss erzählten, könnte nach Lucas als Folge ihrer nach Innen gekehrten Geistesrichtung angesehen werden; doch berichten Matthäus und Marcus, dass Jesus ihnen den ausdrücklichen Befehl gegeben habe, bis zu seiner Auferstehung das Gesicht als Geheimniss zu bewahren (vgl. Matth. 17, 9. Mrc. 9, 9).

5. Heilung des Mondsüchtigen und zweite Leidensankündigung.

C. 9. V. 37—45. Vgl. Matth. 17, 14—23. Mrc. 9, 14—32.

Das hier erzählte Ereigniss schliesst sich zeitlich unmittelbar an das vorige an, und Lucas macht ebenso wie Matthäus und Marcus ausdrücklich darauf aufmerksam. Hatte sich doch der Zeitpunkt um so tiefer eingeprägt, als das Ereigniss zu den letzten gehörte, welche der galiläischen Periode der Wirksamkeit Jesu angehörten.

V. 37: Es geschah aber am[2]) folgenden Tage, als sie vom Berge herabgekommen waren, dass ihm viel Volk entgegenkam. Vgl. Matth. 17, 14. Mrc. 9, 14. — ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ d. i. an dem Tage, der auf die Nacht folgte, in welcher die Verklärung geschehen. — συνήντησεν es kam ihm entgegen (vgl. 22, 10. Apost. 10, 25. Hebr. 7, 1. 10) d. h. es wartete nicht ab, bis er vollständig herangekommen war, sondern eilte ihm schon entgegen, ein Zeichen davon, dass man bereits auf ihn gewartet hatte (vgl. Mrc. 9, 15). Den Grund dieses Entgegenkommens nennt das Folgende.

[1]) Statt ἑωράκασιν (Rec.) haben BLX ἑώρακαν.

[2]) Das ἐν vor τῇ ἑξῆς (Rec.) fehlt in Sin. BLS.

V. 38: Und siehe, ein Mann rief[1]) vom Volke her und sprach: Meister, ich bitte dich hinzublicken[2]) auf meinen Sohn, denn er ist mir[3]) eingeboren. — *ἀπὸ τοῦ ὄχλου* gehört nicht zu *ἀνήρ* (Wolff, Bl., Ew. u. AA.), sondern zu *ἀνεβόησε* (Paul.). Wir sollen uns den Mann als in Mitten der zu Jesu hindrängenden Volksmenge befindlich und aus dieser herausschreiend denken. — Derselbe spricht nicht ausdrücklich die Bitte um Heilung seines Sohnes aus, sondern er fordert Jesum nur auf, auf seinen Sohn hinzublicken, in der Voraussetzung, dass es nichts Anderen bedürfe, als dass Jesus dessen traurigen Zustand sehe, um ihn zum Mitleid und zur Hülfeleistung zu bewegen. Als besonderes Motiv seiner Bitte macht er geltend, dass diess sein eingeborener Sohn sei. Er will damit auf seine dem Sohne zugewendete grosse Liebe hinweisen und den Schmerz, den ihm, dem Vater, dessen elender Zustand bereiten müsse. Jesus soll also helfen nicht bloss um des Sohnes, sondern auch um des Vaters willen. Das doppelte Elend, das des Sohnes und das des Vaters, soll ihn bestimmen, in diesem Falle helfend einzuschreiten. — *μονογενής* vgl. 7, 12. 8, 42. — Darauf schildert er noch eingehend den elenden Zustand des Kranken, und fügt als neues Motiv seiner Bitte hinzu: dass Jesu Jünger die Heilung nicht haben vollziehen können.

V. 39: Und siehe, ein Geist erfasst ihn, und plötzlich schreit er, und er zerrt ihn mit Schaum, und schwer[4]) nur weicht er wieder von ihm, ihn dadurch aufreibend. Vgl. Mrc. 9, 18. — Aus dieser Schilderung der Krankheit geht hervor, dass der Mann dieselbe einem Dämon zuschreibt, welcher nicht continuirlich, sondern nur zeitweise auf den Kranken einwirke. Die Schilderung ist eine sehr lebendige, daher der schnelle Wechsel der Subjecte. Er beschreibt den Verlauf der einzelnen Krankheitsanfälle nach Anfang, Wesen und Dauer. Sie beginnen — sagt er — jedesmal damit, dass der Kranke plötzlich aufschreie. Diess trete nämlich dann ein, wenn der Geist ihn eben erfasst habe. Darauf gerathe er in Zuckungen, während Schaum vor seinen Mund trete; und in diesem Zustand bleibe er längere Zeit, bis er sich gänzlich erschöpft habe, worauf der Dämon wieder von ihm weiche. — Subject von *κράζει* ist nicht der Geist (Born., Oosterz.), sondern der Knabe (de W., Mey., Weiss, Keil, Nösg.).

[1]) Statt *ἀνεβόησεν* (Rec.) haben Sin BCDL *ἐβόησεν*.

[2]) Statt *ἐπίβλεψον* (Rec. nach Sin DEWXΔ) ist zu lesen *ἐπιβλέψαι* (nach 14 Uncial.).

[3]) Statt *ἐστί μοι* (Rec.) haben Sin ABCDLX *μοί ἐστι*.

[4]) Statt *μόγις* (Rec.) haben BR *μόλις*.

— *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ* er zerrt ihn hin und her mit Schaum d. h. er bewirkt, dass der Kranke in Zuckungen verfällt, wobei sich Schaum vor seinem Munde zeigt. — *μόγις* (im N. T. nur hier, vgl. 3 Macc. 7, 6) *ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ* nur mit Mühe und Noth weicht er wieder von ihm d. h. die einzelnen Krankheitsanfälle dauern ziemlich lange. — *συντρῖβον αὐτόν* bezeichnet nicht etwas das *ἀποχωρεῖν* Begleitendes, so dass es auf den mit dem Weichen verbundenen besonders heftigen Paroxysmus hinwiese = indem er ihn dabei zerschlägt (Mey., Oosterz., Bl., Bisp., Hofm., Schanz, Keil, Nösg., Holtzm.), sondern die Folge, die es hat, dass er so schwer weicht = indem er ihn dadurch gänzlich, bis zur Erschöpfung, aufreibt (Kypke, Kün., Born., Ew., Grimm, Weiss).

V. 40: Und ich bat deine Jünger, dass sie ihn austreiben[1]) möchten, und sie konnten es nicht. Vgl. Matth. 17, 16. Mrc. 9, 18. — Diess fügt der Mann nicht hinzu, um die Grösse des Leidens seines Sohnes zum Bewusstsein zu bringen, welcher gegenüber sogar Jesu Jünger machtlos seien; auch nicht um sich desshalb zu entschuldigen, dass er jetzt Jesum behellige, sondern weil er annimmt, dass es Jesu eine Ehrensache sein werde, sein durch das Unvermögen seiner Jünger in Misscredit gebrachtes Ansehen dadurch wiederherzustellen, dass er selbst die Heilung vollziehe.

V. 41: Jesus aber antwortete und sprach: O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! Wie lange werde ich bei euch sein und euch ertragen! Führe hierher deinen Sohn! Vgl. Matth. 17, 17. Mrc. 9, 19. — Jesus berücksichtigt bei dieser Erwiderung zuerst das, was ihm der Mann über seine Jünger gesagt hatte, und antwortet dann auf seine Bitte. — Was die Worte *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη κτλ.* betrifft, so hat man diese mit Unrecht auf den bittenden Vater bezogen (Chrys., Theophyl., Euthym., Grot., Neand., de W., Weiss), auf welchen sie in keiner Weise passen, da dieser durch seine Bitte gerade Glauben zu erkennen gegeben hatte. Sie passen aber auch nicht auf das Volk (Olsh., Klosterm., Keim, Hofm., Nösg.) oder die Anwesenden überhaupt (Kypke, Kün., Paul., Krabbe, Ew., Oosterz., Bl., Keil), von denen im Vorhergehenden nichts erzählt worden war, was einen solchen Ausruf erklärlich machen könnte. Denn darin, dass sich der Mann zunächst an die Jünger, nicht sogleich an Jesum, gewendet hatte, kann man doch unmöglich eine Verkennung der Person Jesu als des von Gott gesandten *σωτήρ* finden (gegen Nösgen). Noch weniger können sie sich auf die ganze Gott

[1]) Statt *ἐκβάλλωσιν* (Rec. nur nach Minusk.) ist zu lesen: *ἐκβάλωσιν*.

entfremdete Menschheit beziehen, in deren Mitte er eben zurückgekehrt war, im Gegensatz zu den Himmelsbewohnern, deren Umgang ihn, wie man meint, „mit Wonne erfüllt hatte“ (God.). Denn der Verkehr mit Moses und Elias, welche zu ihm von „seinem Ausgang, den er in Jerusalem erfüllen sollte“, geredet hatten, war doch gewiss nicht geeignet, ihn so zu stimmen, dass ihm der erneute Verkehr mit der Menschheit um des Contrastes willen hätte bedrückend werden können. Gemeint können vielmehr nur die zurückgebliebenen Jünger sein, welche durch ihre Heilungsunfähigkeit auf's Neue ihre sittliche Unreife bewiesen hatten (Fritzsche, Baumg.-Cr., Bisp., Steinm., Volkm., Mey., Baur, Holtzm.). — *γενεά* Menschenart wie 16, 8. — *ἄπιστος* ein starker Ausdruck, durch welchen Jesus die Jünger nicht überhaupt als glaubenslos bezeichnen will (vgl. V. 20), sondern als solche, welche in diesem Falle so gehandelt hatten, als hätten sie keinen Glauben, weil sie ihre Gedanken bei der versuchten Heilung nicht auf die Person Jesu hingerichtet und also den Glauben nicht hatten in Wirksamkeit treten lassen, da, wenn sie im Glauben die Heilung unternommen hätten, diese ihnen auch möglich gewesen wäre (vgl. 17, 6). — *διεστραμμένη* (vgl. 5 Mos. 32, 5) verkehrt, verdreht, Bezeichnung der geistigen Abnormität überhaupt. — Jesus will durch diesen Ausruf den Leichtsinn züchtigen, mit welchem die Jünger in diesem Falle auf Grund der ihnen verliehenen Vollmacht (vgl. V. 1) und ihrer früheren Erfahrungen (V. 6 u. 10) ohne genügende Vorbereitung, ohne Hinrichtung ihrer ganzen Geistesthätigkeit auf den, durch dessen Kraft sie allein Wunder wirken konnten, die Heilung versucht hatten. — *ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν;* = wie lange wird die Zeit noch dauern, in welcher ich bei euch sein und eure Glaubensschwäche tragen muss, d. h. wie lange wird mein Sein bei euch noch nothwendig sein, um euren Sinn zu bessern, und bis ich eure Unreife nicht mehr als eine Last zu empfinden habe! Die Worte sind nicht Ausdruck des Heimwehs nach der himmlischen Welt, deren Herrlichkeit er in der vorigen Nacht empfunden hatte (God.), oder Worte eines solchen, der nach der Erreichung seines Berufszieles verlangt und in dem Angegangenwerden mit solchen Bitten und Klagen eine schwer zu ertragende Verzögerung derselben sieht (Klost.), sondern der Ungeduld. Sie wollen aussprechen, dass die Jünger im Verhältniss zu der Zeit, während welcher sie bereits unter seiner Leitung gestanden, sich noch allzuwenig bewährt und die auf sie gesetzte Hoffnung nicht befriedigt haben.

V. 42a: Während er aber noch im Herzukommen war, riss ihn der Dämon und zerrte ihn zusammen. Vgl. Mrc. 9, 20. — *προσερχομένου αὐτοῦ* bezieht sich nicht auf Jesum (Bl., Oosterz.),

sondern auf den Dämonischen (Calv., Hofm., Keil), den Jesus herbeizuführen den Befehl gegeben hatte. Sinn: Als der Kranke noch auf dem Wege zu Jesu sich befand, noch nicht vollständig zu ihm gelangt war. — ἔῤῥηξεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον καὶ συνεσπάραξεν Bezeichnung der convulsivischen Zuckungen, von denen der Kranke gerade jetzt in Folge eines neuen Anfalles ergriffen wurde. Lucas hebt diess wohl weniger hervor, um auf den heftigen Widerstand hinzuweisen, den der arge Geist seiner beabsichtigten Austreibung entgegensetzte (Hofm.), als weil aus diesem erneuerten Anfalle sichtbar wurde, dass der Heilungsversuch der Jünger in der That wirkungslos gewesen war. Gerade jetzt trat der elende Zustand des Kranken in einer recht eclatanten Weise hervor. — συσπαράττειν im N. T. nur hier.

V. 42 b: Es bedrohte aber Jesus den unreinen Geist und heilte den Knaben und übergab ihn seinem Vater. Vgl. Matth. 17, 18. Mrc. 9, 25. — ἐπετίμησε vgl. 4, 35. 39. 8, 24. — Die Bedrohung des unreinen Geistes und die Heilung des Knaben werden hier als zwei verschiedene Acte von einander unterschieden. Durch jene wurde die Ursache der Krankheit entfernt, durch diese, welche vermuthlich durch ein besonderes Wort, vielleicht verbunden mit Handauflegung, geschah, die durch die Einwirkung des Dämon hervorgerufene Zerrüttung der Gesundheit in leiblicher und geistiger Hinsicht aufgehoben. — καὶ ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ vgl. 7, 15. 8, 55.

V. 43 a: Es erstaunten aber Alle über die Grösse Gottes. — Lucas berichtet hiermit über den Eindruck, den die Wunderthat Jesu auf die Menge gemacht habe. — ἐξεπλήσσοντο vgl. 2, 48. 4, 32. — ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ vgl. 1, 49. Apost. 2, 11. — Das Volk erkennt in Jesu ein Werkzeug Gottes, dessen in der That Jesu sich kund thuende Majestät es zum höchsten Erstaunen fortreisst. — Der Bericht von jenem einzelnen Ereigniss ist hiermit zu Ende geführt. Im Anschluss an dasselbe erzählt Lucas noch von einem Ausspruch Jesu, der zwar nicht unmittelbar darauf von Jesus gethan worden zu sein scheint, aber doch in einem gewissen Zusammenhang mit demselben stand.

V. 43 b: Während aber Alle sich verwunderten über Alles, was Jesus[1]) that[2]), sprach er zu seinen Jüngern. — Es versetzt uns dieser Vers in eine etwas spätere Zeit, in welcher Jesus (nach Matthäus und Marcus) Galiläa durchwanderte, während

[1]) ὁ Ἰησοῦς (Rec.) fehlt in Sin BDLΞ.

[2]) Statt ἐποίησεν (Rec.) haben Sin ABCDLW ἐποίει.

das Volk ihn begleitete und fortdauernd in seinen Gedanken und Reden mit der vor Kurzem von Jesus vollbrachten wunderbaren That beschäftigt blieb. Lucas erzählt, dass es durch dieselbe veranlasst worden sei, alle wunderbaren Thaten Jesu, die zu seinen Ohren gekommen, zusammenzufassen und sich in bewundernde Lobreden über dieselben zu ergehen (vgl. 5, 26. 13, 17. 19, 37). — ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίησεν = Alles, was er bis dahin gethan. Nach der Lesart ἐποίει würde sich die Bewunderung darauf beziehen, dass Jesus nicht aufhöre Wunder zu thun. — Der Evangelist hebt diess hervor, weil ihm darum zu thun ist, einen an seine Jünger gerichteten Ausspruch Jesu mitzutheilen, zu welchem er durch diese bewundernden Reden der Menge damals veranlasst wurde.

V. 44: Leget ihr in eure Ohren diese Worte, denn der Menschensohn ist im Begriff, in Menschenhände übergeben zu werden. Vgl. Matth. 17, 22. Mrc. 9, 35. — ὑμεῖς mit Nachdruck = ihr im Gegensatz zur Menge. — θέσθε εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν = überhöret sie nicht, so dass sie eurem Gedächtniss nicht wieder entschwinden. — τοὺς λόγους τούτους nicht: diese Dinge (Paul.), sondern: diese Worte. Gemeint sind aber nicht die bewundernden Reden der Menge (Kün., Ros., Mey., Oosterz., Schanz, Nösg.), sondern die Worte, die er ihnen selbst zu sagen hat, und die er in dem folgenden Begründungssatze ausspricht (Erasm., Born., de W., Schegg, Bl., God., Weiss, Hofm., Keil, Holtzm.). Gegen die erstere Ansicht bemerkt richtig Bornemann: mihi non videtur satis idonea causa esse, quare illas populi laudes discipulos jusserit mente retinere: neque vero exhortatione illa opus fuit in apostolis, qui si quid aliud, honorifica illa hominum praeconia de Christo dicta fideli memoria servarunt celebraruntque. — γάρ nicht = nämlich (Weiss u. AA.), sondern Einführung der Begründung der vorangegangenen Aufforderung. Sinn: Denn diese meine Worte werden sicher in Erfüllung gehen. Statt die Worte zu nennen, sagt er, warum er sie von ihnen beachtet wissen wolle, wobei er aber den Inhalt derselben mittheilt. — μέλλει von der nahe bevorstehenden Zukunft. — παραδίδοσθαι sc. von Gott. — εἰς χεῖρας ἀνθρώπων Hinweisung auf die willkührliche Behandlung, welcher er entgegengeht. Gott wird — will Jesus sagen — den jetzt so bewunderten Menschensohn bald in einen Zustand versetzen, bei welchem er hülflos der Willkühr der Menschen preisgegeben ist, so dass diese mit ihm machen können, was ihnen beliebt. — Der Sinn der Mahnung ist darum weder: Futurum est, ut ego Messias, moriar. Quando igitur hoc fiet, tunc memoria recolite, quaenam patraverim miracula, quomodo populus illa agnoverit et celebraverit, ut in fide vestra, me esse Messiam, confirmemini (Ros., Kün.), noch: „Bleibt dieser

bewundernden Reden eingedenk wegen des Contrastes, in welchem nun bald mein eigenes Schicksal mit denselben erscheinen wird," oder: „Beachtet diese Reden, damit ihr an ihnen erkennt, was Volksgunst zu bedeuten hat, denn es bleibt trotz der jetzigen Bewunderung der Menge bei dem, was ich euch früher gesagt habe: dass der Menschensohn" u. s. w. (Mey. u. AA.), sondern: „Statt euch durch die bewundernden Reden der Menge zu eitlen Hoffnungen über die Zukunft fortreissen zu lassen, beachtet ihr, meine Jünger, vielmehr das, was ich euch schon früher (vgl. V. 22 ff.) über meine nächste Zukunft gesagt habe und jetzt wiederhole: dass der Menschensohn einer schmählichen Behandlung seitens der Menschen entgegengeht!"

V. 45: Sie aber verstanden diess Wort nicht; und es war eine Hülle vor ihnen gemacht, dass sie es nicht inne werden möchten; und sie fürchteten sich, ihn wegen dieser Rede zu fragen. Vgl. 18, 34. Mrc. 9, 32. — Es enthält dieser Vers drei verschiedene Aussagen. Zuerst sagt der Evangelist: die Jünger hätten nicht verstanden, was Jesus eigentlich sagen wolle. Es ist diess nicht so gemeint, als hätten sie den Wortlaut seiner Rede nicht verstanden, sondern: dieselbe schien ihnen räthselhaft, weil sie sie nicht glaubten wörtlich verstehen zu dürfen. Es erschien ihnen undenkbar, dass der Gott, der Jesu so grosse Macht verliehen habe und sich fortwährend so glänzend durch ihn erweise, ihn so tief erniedrigen und der willkührlichen Behandlung der Menschen überlassen könne. Sodann wird hervorgehoben, wie jenes Nichtverstehen der Jünger ein im göttlichen Rathschlusse geordnetes und Gottes Absichten entsprechendes gewesen sei, sofern es Gottes Wille gewesen sei, dass die Jünger erst nach eingetretener Erfüllung eine Einsicht darüber erlangen sollten, wie der Weg des Messias nothwendig durch Leiden und Tod hindurchgehe. Endlich zuletzt berichtet Lucas noch über das Verhalten der Jünger bei diesem ihrem Nichtverstehen, indem er bemerkt, dass sie Jesum wohl über seine ihnen so räthselhafte Rede um Auskunft gebeten haben und so in das Verständniss eingeführt worden sein würden, wenn nicht Furcht sie zurückgehalten hätte. — *τὸ ῥῆμα τοῦτο* nicht verschieden von *τοὺς λόγους τούτους* im vorigen Verse. — Das Verbum *παρακαλύπτειν* nur hier im N. T. Subject zu *ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ᾽ αὐτῶν* ist nicht *τὸ ῥῆμα τοῦτο* (Ew.), sondern ein ganz allgemeines: es war ein Schleier vor ihnen vorgezogen worden. *ἀπό* (entspr. dem hebr. מִן) wie 10, 21. 18, 34. 19, 42. Matth. 11, 25. Joh. 12, 16. — *ἵνα* nicht: so dass, auch nicht Angabe dessen, wozu ihnen die Verhüllung gereicht habe (Hofm.), sondern des göttlichen Zweckes (Mey., God., Weiss). — Fragt man, wesshalb ihnen Jesus etwas verkündigt und zu behalten anbefohlen habe, das sie doch nach

göttlichem Rathschluss für jetzt nicht verstehen sollten, so ist zu antworten: damit sie später dieser Worte sich erinnerten und nachträglich erkenneten, dass er selbstbewusst und frei seinem Geschick entgegengegangen sei. — *ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου*. Als Grund dieser Furcht hat man nicht bloss den Respect anzusehen, welchen die Person Jesu ihnen einflösste, auch nicht die Besorgniss, ihres Unglaubens wegen gescholten zu werden (Keil), sondern die Ahnung, dass Jesus das, was er ihnen gesagt hatte, wörtlich meine, und die Besorgniss, dass ihnen in Folge ihres Fragens von ihm eine Auskunft werde ertheilt werden, welche sie über alle Zweifel über solch schreckliche Zukunft erhob (vgl. Hofm. und God.).

6. Rangstreit der Jünger.

C. 9. V. 46—50. Vgl. Matth. 18, 1—5. Mrc. 9, 33—40.

Während Matthäus zwischen diese und die vorige Erzählung die vom Stater im Maule des Fisches einschiebt, lässt Marcus sie wie Lucas unmittelbar auf die vorige folgen. Nach beiden wird der im unmittelbar Vorangehenden gegebene Bericht über den damaligen Gemüthszustand der Jünger nur fortgesetzt. Wenn die vorige Erzählung damit schloss, dass bemerkt wurde, die Jünger hätten nicht verstanden, was Jesus damit sagen wolle, dass er in die Hände der Menschen werde überantwortet werden, und es sei der Sinn dieser Worte gänzlich vor ihnen verborgen gewesen, so beginnt die gegenwärtige mit einer Bemerkung, die uns in den Gemüthszustand der Jünger noch tiefer hineinblicken lässt, indem mitgetheilt wird, es sei in ihnen der Gedanke aufgekommen, wer unter ihnen grösser sei. Man erkennt daraus, dass in ihnen ganz entgegengesetzte Gedanken Raum gewonnen hatten, als welche Jesus durch seine Mahnung hatte wecken wollen. Sie hatten so wenig sich bestimmen lassen, auf die bewundernden Reden des Volkes nicht zu hören, sondern zu bedenken, dass der Menschensohn dem Leiden entgegengehe, dass sie vielmehr gerade jetzt begannen, über die Grösse nachzudenken, zu welcher sie in der unmittelbar bevorstehenden Zukunft würden erhoben werden.

V. 46: Es trat aber ein Gedanke bei ihnen ein, nämlich: wer wohl grösser wäre unter ihnen. Vgl. 22, 24. Matth. 18, 1. Mrc. 9, 34. — *διαλογισμός* ein Gedanke, der hin und her erwogen wird (vgl. 5, 22. 6, 8). — *εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς* nicht = *εἰς αὐτούς* (Kün.) d. h. in ihr Inneres, so dass die Worte dasselbe besagten, als *ἀνέβη ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν* (24, 38), sondern: es trat ein d. h. stellte sich ein unter ihnen (Hofm.). Aus dem *ἐν αὐτοῖς* (= unter ihnen) geht hervor, dass der Gedanke ein nicht bloss innerer blieb,

sondern durch Rede und Gegenrede verhandelt wurde (Beza, Grot., God., Hofm.). — Mit *τό* wird die Angabe des Inhalts des *διαλογισμός* eingeführt (vgl. 1, 62. 19, 48. 22, 2. 23. 24. Apost. 4, 21. 22, 30). — *μείζων αὐτῶν* nicht: grösser als sie (Weiss, Nösg.), so dass Selbstüberhebung über Andere gemeint wäre, sondern: grösser unter ihnen (Holtzm.), so dass sich der Streit darauf bezog: wer unter ihnen einen vorzüglicheren Rang einnehme. Sie beschäftigten sich damit, welche unter ihnen Jesu am nächsten stünden und mithin im messianischen Reiche auf die ersten Ehrenstellen zu rechnen hätten. Von einem ähnlichen in späterer Zeit unter ihnen entstandenen Wortwechsel berichtet 22, 24. — Die Veranlassung zum Aufkommen solcher Gedanken gab sicher nicht die den Jüngern nicht möglich gewesene Heilung des Dämonischen (vgl. V. 40), so dass der Wortwechsel darin bestanden haben würde, dass jeder unter den Jüngern die Schuld dieses Misslingens den anderen zugeschoben hätte (Theophyl.), schon aus dem Grunde, weil es sich dann in Wahrheit nicht darum gehandelt hätte, wer unter ihnen grösser, sondern: wer kleiner sei, sondern die bewundernden Reden der Menge (V. 43), welche ihre messianischen Hoffnungen aufregten und in ihnen den Gedanken an die Rolle weckten, welche sie selbst möglicher Weise in Kurzem spielen würden. Nach Marc. 9, 33 f. fand der erwähnte *διαλογισμός* auf dem Wege nach Kapernaum statt.

V. 47: Jesus aber den Gedanken ihres Herzens erkennend[1]) nahm ein Kind[2]) und stellte es neben sich. Vgl. Matth. 18, 2. Mrc. 9, 36. — *ἰδών* von dem übernatürlichen Erkennen. Jesus hatte ihr Gespräch nicht gehört, sondern schaute in ihr Herz hinein, und erkannte da die sie bewegenden Gedanken. — *ἐπιλαβόμενος παιδίου ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ.* Nach Matthäus und Marcus geschah diess, nachdem Jesus mit seinen Jüngern in Kapernaum angekommen war, und zwar nach Marcus *ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος.* Nach letzterem fragte Jesus die Jünger, was sie auf dem Wege für Ueberlegungen angestellt hätten. Und da sie auf diese Frage beschämt schwiegen, nahm er ein Kind und stellte es in ihre Mitte. Dagegen stellt Matthäus, dem es nur auf den Ausspruch Jesu ankommt, es so dar, als hätten die Jünger die Initiative ergriffen. Wenn nach Lucas Jesus das Kind neben sich stellt, so ist diess nicht so viel, als hätte er es seinen Jüngern gegenübergestellt (Hofm.), sondern als eine symbolische Handlung anzusehen, durch welche er dasselbe nicht als

[1]) Statt *ἰδών* (Rec.) haben Sin B Syr. Arm. Aeth. *εἰδώς*.

[2]) Statt *παιδίου* (Rec.) haben BCD *παιδίον*.

ihm selbst an Würde gleich (Weiss, Nösg.), sondern vielmehr als zu seiner Partei gehörig, als seinen Anhänger darstellen will (Mey.). Dass er gerade ein Kind neben sich stellt, geschieht, weil es ihm darauf ankommt, ein ganz unbedeutendes Glied seiner Partei den Jüngern vorzustellen. Das Kind kommt mithin nicht als Kind im eigentlichen Sinne in Betracht (Beng., Paul., Neand., de W., Arnoldi, Bl., God., Keil), als habe Jesus den Jüngern die Kinder besonders empfehlen wollen, auch nicht nach seiner Gesinnung, als habe er den Kindessinn preisen wollen (Chrys., Erasm., Beza, Calv., Grot., Kün., Olsh., Baumg.-Cr., Ew., Keim, Mey., Oosterz.), sondern als Repräsentant der äusserlich unbedeutendsten seiner Anhänger. — Nach Nicephor. II, 35 soll dieses Kind der heil. Ignatius gewesen sein (vgl. Euseb. h. e. III, 30).

V. 48: Und sprach zu ihnen: Wer da aufnimmt dieses Kind um meines Namens willen, nimmt mich auf; und wer da mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Denn wer da unter euch Allen ein Kleinerer ist, der wird gross sein[1]). Vgl. Matth. 18, 4. 5. Mrc. 9, 37. — *τοῦτο τὸ παιδίον* d. h. den, welcher durch dieses Kind dargestellt wird. — *δέξηται* von der freundlichen, liebevollen Aufnahme (vgl. V. 5 u. 11). — *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* d. h. nicht: auf meine Auctorität hin (de W., Weiss), auch nicht: weil sein persönliches Verhältniss zu Jesu ihn dazu treibt (Klosterm.), oder: im Hinblick darauf, dass mein Wille und Geist es so mit sich bringt (Holtzm.), sondern: darum, weil der Aufzunehmende sich zu mir bekennt (Euthym., Mey.). Der Sache nach richtig Hofmann: darauf hin, weil es sich hierbei um mich und meine Sache handelt. — Der Sinn des ersten Satzes ist nicht: „ein Kind ist in Gottes Augen so werth geachtet, dass seine Aufnahme um Christi willen der Aufnahme Gottes gleichwerthig ist“ (Bisp., Keil), auch nicht: „jeder an Anspruchslosigkeit und Demuth einem Kinde gleiche Schüler Christi ist so hochgeachtet vor Gott, dass wer ihn liebreich aufnimmt u. s. w.“ (Mey.), sondern: „jede Wohlthat, die jemand dem geringsten meiner Anhänger, darum weil er mein Anhänger ist, erweist, wird ihm so angerechnet werden, als hätte er sie mir, ja meinem himmlischen Vater selbst, erwiesen.“ Der Sache nach nicht unrichtig Hofmann: „Bei der Aufnahme kommt es nicht darauf an, ob der, welcher aufgenommen wird, gross ist oder klein, sondern nur darauf, ob er desshalb aufgenommen wird, weil es sich dabei um meine und somit Gottes Sache handelt.“ Ganz unrichtig fasst aber Hofmann die eigentliche Tendenz dieses Ausspruches, wenn er meint: Jesus wolle seinen

1) Statt *ἔσται* (Rec.) haben Sin BCLXΞ It. Vulg. Copt. *ἐστί*.

Jüngern zum Bewusstsein bringen, dass es für den Werth der Aufnahme, die sie selbst einst bei ihrer Verkündigung des Evangeliums finden werden, gleichgültig sei, ob sie eine höhere oder niedere Rangstufe einnehmen, sondern lediglich darauf, dass man sie desshalb aufnehme, weil man den ehrt, in dessen Namen sie kommen. Von einer Aufnahme der Jünger bei ihrer künftigen Verkündigung des Evangeliums redet doch sicher dieser Ausspruch gar nicht. Und hätte nicht bei dieser Auffassung aus den Worten Jesu der Gedanke abgeleitet werden müssen, dass es überhaupt für die Jünger gleichgültig sei, ob sie eine höhere oder niedere Rangstufe im Reiche Gottes einnehmen? Nicht von dem Trachten nach Grösse im Reiche Gottes an sich will Jesus seine Jünger abmahnen, sondern er will ihnen vielmehr zeigen, wie sie die wahre Grösse zu erlangen im Stande seien: nicht dadurch, dass sie sich selbst erheben, sondern dadurch, dass sie die liebevoll aufnehmen, welche durch dieses Kind dargestellt werden, mit anderen Werten: dadurch, dass sie sich zu den niedrigen unter den Gläubigen herablassen und durch in Demuth vollbrachte Werke gegen sie sich als seine Jünger erweisen. Von solcher seinen Anhängern, und wären es auch die geringsten, erwiesenen Liebe, sagt Jesus, dass sie einst so werde angesehen werden, als wäre sie ihm in eigener Person, ja Gott selbst erwiesen worden. Ein solcher Aufnehmender wird also Ehre empfangen und wird einst gross dastehen im Himmelreiche. — *ὁ γὰρ μικρότερος κτλ.* Begründung der vorangegangenen Aussage durch einen allgemeinen Satz. Sinn: Denn eure Grösse im Reiche Gottes hängt ja überhaupt davon ab, dass ihr euch hier als klein darstellt. Je kleiner ihr euch in eurem Kreise (unter euch Allen) erweist durch Werke dienender Liebe, desto grösser werdet ihr dort sein. — Bei *ὁ μικρότερος* ist nicht der gemeint, welcher sich selbst für den Geringsten von Allen hält (Bisp., Olsh., Weiss, Keil), sondern der, welcher sich als den Geringsten gerirt, indem er allen Anderen auch den Unbedeutenden dient (God.). — *ἐν πᾶσιν ὑμῖν* nicht: in euer Aller Augen (Hofm. vgl. 1 Cor. 14, 11), auch nicht: im Vergleich mit euch Allen (Mey., Weiss, Keil), sondern: in dem Kreise von euch Allen. Jesus nennt den Bereich, in welchem er sich als der Kleinere darstellt (vgl. 7, 28). — *ὁ μικρότερος* ist hiernach nicht in subjectivem Sinne gemeint: von der Kleinheit, die man nach eigener Schätzung hat, und *μέγας* in objectivem Sinne: von der wirklichen Grösse (Mey., Weiss), sondern jenes von der Kleinheit, die man durch sein Verhalten erweist dadurch, dass man die Unbedeutenden aufnimmt (welches Verhalten allerdings einen demüthigen Sinn voraussetzt), dieses von der Grösse, die ihm dafür von Gott zugesprochen werden wird.

V. 49: Es antwortete aber Johannes[1]) und sprach: Meister, wir sahen jemanden auf Grund[2]) deines Namens Dämonen austreiben und haben ihn gehindert[3]), weil er nicht mit uns nachfolgt. Vgl. Mrc. 9, 38. — Diese Worte des Johannes sind, wie das *ἀποκριθείς* zeigt, durch die vorangegangene Aufforderung Jesu, die durch das Kind Dargestellten (unter denen Johannes richtig die unbedeutenden Anhänger Jesu versteht) aufzunehmen, veranlasst. Johannes bekennt, dass sie (die Jünger) in einem kürzlich vorgekommenen Falle nicht der Aufforderung Jesu gemäss gehandelt haben, und nennt den Grund, der sie dabei bestimmt habe. Seine Worte sind nicht als Selbstanklage (Oosterz., God., Hofm.), auch nicht als Frage (Klosterm.), sondern als Einwand aufzufassen. Johannes will sagen: dein Befehl, auch die unbedeutenden deiner Anhänger aufzunehmen, scheint doch nicht in allen Fällen beobachtet werden zu können. Zu seiner Rechtfertigung legt er ihm den eben vorgekommenen Fall vor und giebt zu erkennen, dass nach seiner Meinung die Jünger recht gehandelt haben, wenn sie in diesem Falle die Aufnahme verweigert haben. Es hatte nämlich ein Mann, der bisher nur im weiteren Sinne zu den Anhängern Jesu gehört hatte, wahrscheinlich durch Beobachtung der Wunderthätigkeit der Jünger dazu veranlasst, selbst den Versuch gemacht, im Namen Jesu einen Dämonischen zu besprechen, und dieser Versuch hatte Erfolg gehabt. Die Jünger aber waren dadurch zum Missfallen erregt worden, nicht sowohl aus kleinlicher Eifersucht, weil sie sich durch die Thätigkeit des Mannes in ihrer Prärogative beeinträchtigt glaubten, sondern weil sie voraussetzten, dass derselbe, den sie als einen noch nicht zu entschiedenem Glauben Gelangten zu kennen meinten, mit dem Namen Jesu Missbrauch treibe, und hatten ihn daher ernstlich ermahnt, künftig dergleichen Heilungen auf den Namen Jesu zu unterlassen. Diesen Vorfall erzählt Johannes Jesu und rechtfertigt das Verhalten der Jünger damit, dass er bemerkt: der Mann gehöre ja nicht zu Jesu eigentlichen Jüngern. Johannes setzt voraus, dass der Mann, um den es sich handelte, zu denen gehöre, welche Jesus durch das Kind hatte darstellen wollen, und dass sie denselben daher, wenn sie sich an seinen Ausspruch hielten, hätten aufnehmen d. h. eher unterstützen als hindern müssen. Mit seiner Aeusserung will er nun aber sagen: du selbst wirst gestehen, dass die Aufnahme deiner unbedeutenden Anhänger doch nur dann statthaft ist, wenn diese sich nicht wie dieser

[1]) Der Artikel vor *Ἰωάννης* (Rec.) fehlt in BD.
[2]) Statt *ἐπὶ τῷ ὀν.* (Rec.) haben Sin BLXΔΞ *ἐν τῷ ὀν.*
[3]) Statt *ἐκωλύσαμεν* (Rec.) haben Sin BLΞ *ἐκωλύομεν.*

Mann bloss halb, sondern ganz zu dir bekennen. — Mit *οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν* will er nicht sagen, dass der Mann nicht zum Apostelkreise gehöre, sondern: nicht zu dem weiteren Kreise von Anhängern, welche sich constant an den Apostelkreis angeschlossen hatten und dadurch bezeugten, dass sie die ernste Absicht hätten, zu Jesu in ein engeres Verhältniss zu treten.

V. 50: Und[1]) es sprach zu ihnen Jesus[2]): Hindert nicht![3]) Denn wer nicht wider euch ist, ist für euch[4]). Vgl. Mrc. 9, 39. 40. — *μὴ κωλύετε.* Zu ergänzen ist nicht *αὐτόν*, da der Mann nicht mehr als gegenwärtig vorausgesetzt wird. Vielmehr ist die Mahnung eine allgemeine: „Hindert in solchen Fällen nicht!" Jesus hält also seine Forderung aufrecht: jeden seiner Anhänger, auch die unscheinbarsten, aufzunehmen. Auch die von Johannes erwähnte Ausnahme erkennt er nicht als berechtigt an. — Zur Begründung seiner Mahnung fügt er hinzu: *ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν.* Diese Worte sprechen eine allgemeine auf alle Fälle anwendbare Regel aus. Mit *οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν* charakterisirt Jesus zunächst das Verhalten des Mannes; mit den darauf folgenden Worten spricht er aus, wie sie ihn demgemäss zu beurtheilen haben. Wenn er von ihm *οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν* sagt, so will er damit aussprechen, dass der Mann, wenn er auch bisher sich noch nicht eng an die Jünger angeschlossen und dadurch ein entschiedenes Bekenntniss seines Glaubens abgelegt habe, doch dadurch, dass er auf den Namen Jesu die Heilung mit Erfolg vollzogen habe, den Beweis abgelegt habe, dass er ihrem Glauben nicht feindlich gegenüberstehe. Wenn er dann hinzufügt: *ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν*, so will er damit sagen, dass die Jünger ihn auch als ihrer Sache nicht feindlich anzusehen und zu behandeln haben, sondern als einen solchen, der möglicher Weise auf dem Wege sei, sich ganz an sie anzuschliessen. Jesus will also mit seinem Ausspruch weder ein halbes Bekenntniss als schon hinreichend bezeichnen, noch will er seine Jünger lehren, dass sie froh sein sollen, wenn man ihnen nicht entgegen ist, indem es ihnen zu Gute komme und für ihr Wirken förderlich sei, wenn sie auf keine Feindschaft stossen (Hofm.), er will aber auch nicht mit Entschiedenheit aussprechen, dass bei dem in Rede stehenden Manne ein inneres Verhältniss, eine wirkliche Aufgeschlossenheit für Jesum schon vorhanden sei (Klosterm.), sondern

[1]) Statt *καὶ εἶπε* (Rec.) haben Sin BCDLX *εἶπεν δέ.*

[2]) Der Artikel vor *Ἰησοῦς* (Rec.) fehlt in Sin B.

[3]) Zu *μὴ κωλύετε* fügen CDFLMX *αὐτόν* hinzu.

[4]) Statt *καθ' ἡμῶν* und *ὑπὲρ ἡμῶν* (Rec.) und *καθ' ὑμῶν* und *ὑπὲρ ὑμῶν* (Sin AXΔ) ist zu lesen *καθ' ὑμῶν* und *ὑπὲρ ὑμῶν* (nach BCDKLMΞΠ).

er will sagen, dass es unklug sei, gegen solche unduldsam zu sein, bei denen möglicher Weise ein Keim wahren Glaubens schon vorhanden sei (Keil). Er giebt hiermit die allgemeine Regel für das Verhalten seiner Jünger in allen den Fällen, in denen sie überzeugt sein dürfen, dass der ihnen Gegenübertretende sicher nicht auf feindlicher Seite stehe. In solchen Fällen sollen sie von der Voraussetzung ausgehen, dass in dem Menschen, um den es sich handelt, eine gute, nicht aber eine schlimme Entwickelung begonnen habe, und sich demgemäss entgegenkommend und freundlich verhalten, um nicht durch Misstrauen den in ihm möglicher Weise keimenden Glauben zu ersticken.

Druck von Grass, Barth & Comp. (W. Friedrich) in Breslau.

Frauenstrasse 5/6.

M.1, 88.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hahn, Ludwig,

Das Evangelium des Lucas

Bd.: 1

Breslau (1892)

Exeg. 443 ze-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604373-1